

كَلَامُ شَيْخِ الْإِسْلَامِ أَبِي جَهْمٍ

كتاب

الفيض بالحق

الملقب به

مَعَ الْبَطَلِ

لِلشَّيْخِ الْمُحَقِّقِ الْمُتَقِنِ الْمُحَدِّثِ الْفَقِيهِ الْحَكِيمِ مَوْلَانَا الشَّاهِ رَفِيعِ الدِّينِ الدَّهْلَوِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ

١١٦٣ هـ ————— ١٢٣٣ هـ

بِتَصْحِيحٍ وَتَقْدِمَةٍ

حَضْرَتِ مَوْلَانَا عَبْدِ الْحَمِيدِ صَاحِبِ سَوَاتِي

مُهْتَمِمِ مَدْرَسَةِ نُصْرَةِ الْعُلُومِ كُوجِرَانَوَالِه

نَاشِر

اداره نشر و اشاعتہ مدرسہ نصرۃ العلوم کوجرانوالہ

نام کتاب ————— د مغ الیاطل
مصنف ————— شاہ رفیع الدین المحدث الدہلوی
بتصحیح و تقدیر ————— حضرت مولانا عبدالحکیم صاحب السواتی
طابع ————— ادارہ نشر و اشاعت مدرسہ نصرت العلوم گوجرانوالہ
مطبع ————— نفیس پرنٹرز لاہور
تاریخ طباعت ————— مارچ ۱۹۶۶ء
تعداد ————— ۵۰۰
قیمت ————— ۵۰ روپے مجلد

نمبر شمار	مضامین	صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
	مقدمہ		۲۰	کتاب پر ایک نظر	۶۱
۱	خطبہ و تمہید	۲۰	۲۱	تشکر	۷۴
۲	حضرت مولانا غلام یحییٰ راجا جامالی تعارف اور ان کی کتاب کلمات الحق کا ذکر۔	۲۱	۲۲	مکتوب مدنی	۷۵
۳	حضرت مرزا جاجان خان کی تقریظ	۲۴		مضامین دمع الباطل	
۴	کتاب دمع الباطل کا اجمالی تعارف	۲۵	۱	مخطبہ و دیباچہ	۹۶
۵	اشاعت کتاب کے خاص دواعی	۳۱	۲	تعلق مصنف باہم ولی اللہ	۹۷
۶	اتحاد و حلول کی نفی	۳۳	۳	تعلیم و تربیت مصنف از اہم ولی اللہ	۹۸
۷	شاہ رفیع الدین اور ان کی کنذیں	۳۵	۴	تربیت مصنف از برادر کلاں سراج الہند	
۸	صحو و سکر	۳۶	"	مولانا شاہ عبدالعزیز	
۹	مراتب توحید و ارباب توحید	۳۷	"	میلان مصنف جوئے علوم کشفیہ	
۱۰	توحید ایمانی	۳۸	۶	فہمین موضوع کتاب یعنی وحدۃ الوجود وحدۃ الشہود	۹۹
۱۱	توحید علمی	"	۷	آغاز نزارع	۱۰۰
۱۲	توحید حالی	۳۹	۸	نام و لقب کتاب	۱۰۱
۱۳	توحید الہی	۴۰	۹	تبصرہ صاحب سالہ مولانا غلام یحییٰ راجا	"
۱۴	صفات الہیہ کا اجمالی بیان	۴۲	۱۰	اصل وحدت وجود از کتاب وسنت ثابت است	۱۰۵
۱۵	مسئد صفات کی تفصیل	۴۴	۱۱	طریق آخر تقسیم ہذا المطلب العالی	۱۰۶
۱۶	صفات کی تقسیم	۴۵	۱۲	در بعض مسائل غامضہ بالانتہار بحث ناگزیر	"
۱۷	صفات کی عینیت و غیریت	۴۸	۵۶	گردو۔	
۱۸	صفات اور صفاتی الہیہ کے درمیان فرق	۵۲			
۱۹	تجلیات کے شعلے ضروری بحث	۵۶			

نمبر شمار	مضامین	صفحه	نمبر شمار	مضامین	صفحه
۱۳	اعتراض	۱۰۹	۳۲	ردشاه رفیع الدین و بیان مراتب فہم کلام	۱۱۹
۱۴	جواب	۱۰۹	۳۳	مرتبہ اولی	"
۱۵	تنبیہ آخر نسبت علم حقائق با مشکہ وحدۃ الوجود	"	۳۴	مرتبہ ثانیہ	۱۲۰
۱۶	تنبیہ آخر (در بیان مناط توحید)	۱۱۰	۳۵	مرتبہ ثالثہ	"
۱۷	اعتراض	۱۱۱	۳۶	مرتبہ رابعہ	"
۱۸	جواب	"	۳۷	قول صاحب رسالہ کہ اعتقاد وجوب باین مسائل	۱۲۱
۱۹	خلاصہ	۱۱۲		نتوان کرد	"
۲۰	اعتراض	"	۳۸	جواب شاہ رفیع الدین و این جاد و مقام است	"
۲۱	جواب	"	۳۹	مقام اول	۱۲۲
۲۲	تعلق این ہر دو مشکہ بر کیفیت ربط حادث بقدم	"	۴۰	مقام ثانی	"
	است	"	۴۱	اعتراض	۱۲۳
۲۳	ذکرات دالہ بر وحدۃ وجود و شہود	۱۱۴	۴۲	جواب	"
۲۴	ذکر وحدۃ وجود و شہود در سنت	۱۱۵	۴۳	قول صاحب سالہ کہ این محض از کشوفات اولیاء است	۱۲۴
۲۵	اعتراض	"	۴۴	رد شاہ رفیع الدین	"
۲۶	جواب	"	۴۵	ذکر اصحاب کشف و آن سرگردہ اند	۱۲۵
۲۷	رد قول صاحب رسالہ اجمالاً	"	۴۶	طائفہ اولی	۱۲۶
۲۸	رد بر قول صاحب رسالہ تفصیلاً	"	۴۷	طائفہ ثانیہ	۱۲۷
۲۹	قول صاحب رسالہ کہ لسان شرع از علامۃ غیرت	"	۴۸	طائفہ ثالثہ	"
	یا عینیت ساکت است -	۱۱۷	۴۹	قول صاحب سالہ کہ صحابہ و تابعین و اتباع ذکر این	"
۳۰	رد شاہ رفیع الدین اجمالاً و تفصیلاً	"		مسئلہ بصری یا تلویحاً کردہ اند	۱۲۸
۳۱	قول صاحب سالہ کہ استنباط این ہر دو مسائل بطریق	۵۰		جواب شاہ رفیع الدین	"
	رموز توان نمود	۱۱۹			

نمبر شمار	مضامین	صفحه	نمبر شمار	مضامین	صفحه
۵۱	قول صاحب رساله که شیوخ این مسئله از زبان شیخ اکبر گرفته	۱۳۰	۶۵	صحبت شیخ با حق را در این مسئله دانند	۱۳۶
۵۲	جواب شاه رفیع الدین	"	"	جواب شاه رفیع الدین که این نوع است از جعل و چرا انکار تطبیق می کند و با وجود تنافی و افتناع تطبیق حسن ظن چه گونه صورت بندد -	"
۵۳	تنقید صاحب رساله بر جماعت بنحیران که این مسئله را کمال دین می انگارند -	۱۳۴	۶۶	رد صاحب رساله بر دلیل عقلی شاه ولی الله	"
۵۴	جواب شاه رفیع الدین که جماعت سقما و از انکار نفیست این مسئله نیز از صواب دور اند	"	۶۷	انفصاحت دلیل عقلی بر وحدت و جود بی شمارانه کرده اند -	۱۳۹
۵۵	قرین انصاف	۱۳۵	۶۸	توضیح المرام و تفصیل الکلام و فیه وجه	۱۵۹
۵۶	قول صاحب رساله که کمال در اتباع شرع است	۱۳۶	۶۹	الوجه الاول و فیه بیان المقدمات الثلاثه	"
۵۷	جواب شاه رفیع الدین که اتباع در قول فعل و اعتقاد و حال است	"	۷۰	المقدمه الاولی	۱۶۲
۵۸	تفصیل	"	۷۱	بالاجمال	"
۵۹	اعتراض	۱۴۰	۷۲	التفصیل	"
۶۰	جواب	"	۷۳	المقدمه الثانيه و فیه وجه	۱۶۳
۶۱	نسبت صاحب رساله تند دین و حدیث شهود بطرف شیخ علامه الدوله زره و شیخ محمد مصحح نیست	۱۴۱	۷۴	الوجه الاول	"
۶۲	قول صاحب رساله احتیاج شیخ کامل ضروری است	۱۴۳	۷۵	الوجه الثاني	"
۶۳	جواب شاه رفیع الدین که اختیار کردن کوائف بخلاف و تکذیب شایع دیگر از راه صواب و در راست	"	۷۶	الوجه الثالث	"
۶۴	قول صاحب رساله که از راه حسن ظن با ولیا قبل از	"	۷۷	بیان الدلیل بان انصاف الوجود و بنده الاحکام فی غیر الاجسام من وجه	"
			۷۸	احدا	۱۶۴
			۷۹	الثانی	"
			۸۰	ثالثا	"

نمبر شمار	مضامين	صفحة	نمبر شمار	مضامين	صفحة
٨١	المقدمة الثالثة	١٦٦	١٠٢	الاول الوجود المنبسط فيه وجوه	١٨٤
٨٢	بيان حقيقة الوجود لوجبهين	١٦٧	١٠٣	احدها	١٨٥
٨٣	احدها	١٦٨	١٠٤	ثانيها	١٨٦
٨٤	ثانيها	١٦٩	١٠٥	ثالثها	١٨٧
٨٥	برهان هذه المقدمة من وجوه	١٧٠	١٠٦	الثاني الوجود المنبسط به وجوه الاشياء	١٨٨
٨٦	احدها	١٧١	١٠٧	وفيه ايضا وجوه	١٨٩
٨٧	ثانيها	١٧٢	١٠٨	احدها	١٩٠
٨٨	ثالثها	١٧٣	١٠٩	ثانيها	١٩١
٨٩	الوجه الثاني	١٧٤	١١٠	ثالثها	١٩٢
٩٠	كلام شيخ مجدي في تمثيل الوجود	١٧٥	١١١	الثالث	١٩٣
٩١	تمثيل في كلام الامام ولي الله دقايقه	١٧٦	١١٢	بحث عنوان الموندع	١٩٤
٩٢	تشریح الدليل	١٧٧	١١٣	العنوان الاول	١٩٥
٩٣	توضيح معنى الوجود	١٧٨	١١٤	العنوان الثاني	١٩٦
٩٤	تفخيص الدليل	١٧٩	١١٥	العنوان الثالث	١٩٧
٩٥	بحث آخر في تنوير معنى الوجود وحل الاشكال	١٨٠	١١٦	العنوان الرابع	١٩٨
٩٦	ولوجه آخر	١٨١	١١٧	خلاصة القول	١٩٩
٩٧	تحقيق المقام	١٨٢	١١٨	اشكال	٢٠٠
٩٨	بحث آخر في تحقيق وجود	١٨٣	١١٩	رفع اشكال	٢٠١
٩٩	الوجه الثالث	١٨٤	١٢٠	العنوان الخامس	٢٠٢
١٠٠	تشریح الدليل	١٨٥	١٢١	قول صاحب رساله اصل و ريب سائل	٢٠٣
١٠١	يجب رعاية الامور	١٨٦	١٢٢	حال استدلال	٢٠٤

نمبر شمار	مضامین	صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۲۱	جواب شاہ رفیع الدین رحمہ اللہ کہ اس اصل جملہ اصل	۱۳۷	۱۹۸	موضوع اول	۱۹۸
	مبتلائے مفاسد است بچند وجہ	۱۹۲	۱۳۸	موضوع دیگر	۱۹۹
۱۲۲	وجہ اول	"	۱۳۹	حکایت	۲۰۰
۱۲۳	وجہ ثانی	۱۹۳	۱۴۰	قول صاحب رسالہ اکتفا بحد و حفظ مقالات	
۱۲۴	وجہ ثالث	۱۹۴		ارباب توحید و تخیل معانی اس را از منہ کمال دانستن	
۱۲۵	وجہ رابع	۱۹۵		خران و حرمان است	۲۰۱
۱۲۶	وجہ خامس	"	۱۴۱	جواب شاہ رفیع الدین رحمہ اللہ کہ اس تحریف است بیک	
۱۲۷	تشریح معنی عقل - عقل بر چند معانی اطلاق			تخیل چیزے دیگر است و عقل بوقین چیزے	"
	کردہ می شود	"		دیگر	
۱۲۸	معنی اول	"	۱۴۲	سوال و استنبصار	۲۰۲
۱۲۹	معنی دوم	"	۱۴۳	نکتہ	"
۱۳۰	معنی سوم	۱۹۶	۱۴۴	فائدہ عقل یا سخا و علم و وحی است و فرق میان	
۱۳۱	وجہ سادس	"		کشف و وحی	"
۱۳۲	وجہ سابع	"	۱۴۵	تفصیل سابق	۲۰۴
۱۳۳	تفصیل	"	۱۴۶	توضیح مسئلہ وحدت وجود و اختلاف تعبیرات و	
۱۳۴	قول صاحب رسالہ ناقلہ من ملاحضاتی کہ توحید			عقلی رسالہ و تطبیق عبارات متشخص	۲۰۵
	بعد از زوال تعین و فساد دست دہد	۱۹۸	۱۴۷	المسئلہ الاولی فی وحدۃ الوجود	"
۱۳۵	رد شاہ رفیع الدین رحمہ اللہ کہ اس منالطہ است و		۱۴۸	تفصیل از صاحب رسالہ	"
	بیان تفصیل منالطہ	"	۱۴۹	رد از شاہ رفیع الدین رحمہ اللہ	"
۱۳۶	اطلاق وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود و رد و		۱۵۰	فی المقام الاول خلل من وجہ	۲۰۶
	مقام می شود	"	۱۵۱	وجہ اول	"

نمبر شمار	مضامین	صفحه	نمبر شمار	مضامین	صفحه
۱۵۲	وجہ ثانی	۲۰۶	۱۷۲	قول صاحب رساله در ظهور ذات و الظاهر	۲۱۷
۱۵۳	وجہ ثالث	۲۰۷	۱۷۳	تفصیل از شاه رفیع الدین	۲۱۸
۱۵۴	فی المقام الثانی	"	۱۷۴	سوال	۲۱۹
۱۵۵	قول صاحب رساله که حقیقت الحقائق ذات الهی است	۲۰۸	۱۷۵	جواب	۲۲۰
۱۵۶	رد از طرف شاه رفیع الدین در کلام محل است	۱۷۷	۱۷۶	فائده جلیله	۲۲۱
"	بوجه	"	۱۷۷	نکته	۲۲۲
۱۵۷	وجہ اول	۱۷۸	۱۷۸	قول صاحب رساله در ظهور ذات و الظاهر	۲۲۳
۱۵۸	وجہ ثانی	۱۷۹	۱۷۹	تفصیل از شاه رفیع الدین	۲۲۴
۱۵۹	نکته	۱۸۰	۱۸۰	سوال	۲۲۵
۱۶۰	فائده جلیله	۱۸۱	۱۸۱	جواب	۲۲۶
۱۶۱	نکته	۱۸۲	۱۸۲	تحقیق المقام	۲۲۷
۱۶۲	قول صاحب رساله در ظهور ذات و الظاهر	۱۸۳	۱۸۳	بحث در ذات بحث که آیا جزئی است	۲۲۸
۱۶۳	تفصیل از شاه رفیع الدین	۱۸۴	۱۸۴	اعتراض صاحب رساله	۲۲۹
۱۶۴	سوال	۱۸۵	۱۸۵	قول شاه رفیع الدین که درین اعتراض محل است	۲۳۰
۱۶۵	جواب	۱۸۶	۱۸۶	اولاً	۲۳۱
۱۶۶	فائده (اطلاق وجود بر چهار معنی می شود)	۱۸۷	۱۸۷	ثانیاً	۲۳۲
۱۶۷	اول	۱۸۸	۱۸۸	ثالثاً	۲۳۳
۱۶۸	دوم	۱۸۹	۱۸۹	رابعاً	۲۳۴
۱۶۹	سوم	۱۹۰	۱۹۰	خامساً	۲۳۵
۱۷۰	چهارم	۱۹۱	۱۹۱	سادساً	۲۳۶
۱۷۱	مراتب وجود	۱۹۲	۱۹۲	سابعاً	۲۳۷
		۱۹۳	۱۹۳	قول صاحب رساله که مناط کلیت بر طلبیت است	۲۳۸

نمبر شمار	مضامین	نمبر صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۱۹۴	روشاہ رفیع الدین رحمہ اللہ صاحب رسالہ	۲۱۴	۲۵۷	خامس	
	نخل است	۲۳۵	"	سادس	
۱۹۵	اولا	"	۲۵۸	سابع	
۱۹۶	ثانیاً	۲۳۶	"	سوال و جواب	
۱۹۷	ثالثاً	"	"	شامن	
۱۹۸	رابعاً	"	۲۵۹	نفی تحقیق از اعیان ثابتنہ	
۱۹۹	خامساً	۲۳۷	"	نخل در کلام صاحب رسا	
۲۰۰	مرتبه حقیقت محمدی	۲۳۸	"	تنبیہ مشتعل بر امور	
۲۰۱	سوال	۲۴۱	"	اول	
۲۰۲	جواب	"	"	ثانی	
۲۰۳	شیون و اتبہ و قسم اند فلیہ و الفعالیہ	۲۴۲	۲۶۰	سوال و جواب	
۲۰۴	سوال	۲۴۶	۲۶۱	ثالث	
۲۰۵	جواب	"	"	تشبہ عالم بصور مرئیہ	
۲۰۶	مرتبه خامسہ وجود منبسط است	۲۴۷	۲۶۲	لغزش شہسائے صاحب رسالہ در فہم معنی و ہم و خیال	
۲۰۷	فائدہ (در تنجیل اعظم)	۲۵۱	"	لغزش اول	
۲۰۸	نکتہ و مصداق مسمی باسم اللہ	۲۵۲	"	لغزش ثانی	
۲۰۹	تنبیہ مشتعل است بر امور	۲۵۵	"	لغزش ثالث	
۲۱۰	اول	۲۵۶	"	لغزش رابع	
۲۱۱	ثانی	"	"	لغزش خامس	
۲۱۲	ثالث	"	۲۶۳	سوال و جواب	
۲۱۳	رابع	۲۵۷			

نمبر شمار	مضامین	صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۲۳۴	توضیح در بیان مہیات	۲۶۳	۲۵۵	حل تفصیل	۲۹۴
۲۳۵	امتیاز مراتب تنزلات	۲۶۷	۲۵۶	تحقیق مقام (دراتب وجود نزد شیخ مجدد چہار	
۲۳۶	المسئله الثانیہ فی وحدت الشہود	۲۶۸		است	"
۲۳۷	نکتہ	۲۶۹	۲۵۷	خلق مخلوق از ظاہر وجود	۳۰۴
۲۳۸	عالم مشتمل است بر امر مشترک و امر جامع	۲۷۰	۲۵۸	خلل در بیان صاحب رسالہ بچند وجہ	"
۲۳۹	عالم سہ است	"	۲۵۹	وجہ اول	"
۲۴۰	عالم ثبوت	"	۲۶۰	وجہ ثانی	"
۲۴۱	عالم وجود	"	۲۶۱	وجہ ثالث	۳۰۵
۲۴۲	عالم دہم و خیال	"	۲۶۲	وجہ رابع	۳۰۶
۲۴۳	کلام آخر علی طریقہ اہل العقل	۲۷۱	۲۶۳	تحقیق مقام (مخلوق ممکنات	"
۲۴۴	تلخیص	۲۷۳	۲۶۴	سوال و جواب	۳۰۸
۲۴۵	صفات حقیقیہ	۲۷۹	۲۶۵	تہنیم (در تحقیق عدم)	۳۱۱
۲۴۶	مسئله عینیت صفات	"	۲۶۶	وضع آخر	۳۱۲
۲۴۷	نکتہ	۲۸۰	۲۶۷	نائدہ (در حقیقت جزئیت)	"
۲۴۸	تفصیل تطبیق	۲۸۲	۲۶۸	فرق در بیان ظاہر و منظر	۳۱۵
۲۴۹	حضرت شیخ مجدد فوق حضرت الوجود سہ مرتبہ		۲۶۹	توجیہ اتحاد و حمل	۳۱۸
	اثبات می کنند	"	۲۷۰	عبارات شیعہ در توجیہ اتحاد و امتیاز	۳۲۰
۲۵۰	مرتبہ اولی	"	۲۷۱	استفسار فیہ استبصار	۳۲۳
۲۵۱	مرتبہ ثانیہ	۲۸۳	۲۷۲	سوال صاحب رسالہ صفات را نداند لیکن را	
۲۵۲	مرتبہ ثالثہ	۲۸۵		اندقیام واجب بچگونہ بذات مے بود	۳۲۵
۲۵۳	اشکال	۲۹۲	۲۷۳	روشاہ رفیع الدین در سوال خلل است	
۲۵۴	جواب اجمالاً	۲۹۳		بچند وجہ	"

نمبر شمار	مضامین	صفحه	نمبر شمار	مضامین	صفحه
۲۷۵	وجہ اول	۳۲۵	۲۹۶	جواب صاحب رسالہ	۳۳۴
۲۷۶	وجہ ثانی	۳۲۶	۲۹۷	رد شاہ رفیع الدین بچند وجہ	"
۲۷۷	وجہ ثالث	"	۲۹۸	وجہ اول	"
۲۷۸	وجہ رابع	۳۲۷	۲۹۹	وجہ ثانی	۳۳۵
۲۷۹	وجہ خامس	"	۳۰۰	وجہ ثالث	"
۲۸۰	وجہ ششم	"	۳۰۱	تمہید	"
۲۸۱	وجہ سابع	۳۲۸	۳۰۲	تفصیل شہود حق	۳۳۶
۲۸۲	وجہ ثامن	"	۳۰۳	لخص الکلام	۳۳۹
۲۸۳	وجہ تاسع	"	۳۰۴	تتیم	"
۲۸۴	جواب صاحب رسالہ	۳۲۹	۳۰۵	طریق تفصیل	"
۲۸۵	رد شاہ رفیع الدین	"	۳۰۶	غایت سیر سلوک	۳۴۰
۲۸۶	فائدہ	۳۳۰	۳۰۷	بیان توحید حالی	"
۲۸۷	سوال و جواب	"	۳۰۸	سوال و جواب	۳۴۱
۲۸۸	تقریر آخر	"	۳۰۹	مراد از ظہور حقیقت	۳۴۳
۲۸۹	سوال صاحب رسالہ	۳۳۲	۳۱۰	جواب شاہ رفیع الدین و بیان دو نکتہ	"
۲۹۰	جواب اجمالاً	"	۳۱۱	نکتہ اولی	"
۲۹۱	تفصیل جواب بچند مقدمات	"	۳۱۲	نکتہ ثانیہ	"
۲۹۲	مقدمہ اولی (قاعدہ)	"	۳۱۳	غلط و اصل	۳۴۶
۲۹۳	مقدمہ ثانیہ	۳۳۳	۳۱۴	بحث صحت محل غلط بر اصل و درین دو وجہ	"
۲۹۴	مقدمہ ثالثہ	"	"	است	۳۵۰
۲۹۵	مقدمہ رابعہ	"	۳۱۵	تقریر وجہ اول	"

نمبر شمار	مضامین	صفحہ	نمبر شمار	مضامین	صفحہ
۳۱۶	تقریر و جہ ثانی	۳۵۰	۳۳۶	فائدہ مستقط اشارہ شیخ مجددی و مرتبہ احادیث	۳۴۲
۳۱۷	فائدہ (در تحقیق باہیت وجود)	۳۵۱		مجروحہ است	
۳۱۸	توضیح اجمال (محل خلاف بین الشیخین)	۳۵۲	۳۳۷	تعبیرات دیگر از شاہ رفیع الدین	۳۴۵
۳۱۹	پند فوائد و کلام خواجہ عبداللہ احرار	۳۵۷	۳۳۸	تیمم، مقصود سیدی شرف الدین حضرت تعبیر انبیت	"
۳۲۰	فائدہ اولی	"	۳۳۹	تعبیر اول	"
۳۲۱	فائدہ ثانیہ	۳۵۸	۳۴۰	تعبیر ثانی	۳۴۷
۳۲۲	فائدہ ثالثہ	"	۳۴۱	تعبیر ثالث	۳۴۸
۳۲۳	در تحقیق کلام صاحب الحد الفاصل بین الحق والباطل	"	۳۴۲	تعبیر رابع	"
۳۲۴	فائدہ صاحب سالہ تحقیقات سیدی شرف الدین		۳۴۳	تعبیر خامس	"
	را غریب و افستہ انکار کرد	۳۶۱	۳۴۴	تعبیر سادس	"
۳۲۵	تعبیرات و توجیہات عینیت	"	۳۴۵	تعبیر رابع	۳۸۰
۳۲۶	وجہ اول	۳۶۲	۳۴۶	غرض شہائے صاحب رسالہ	۳۸۲
۳۲۷	وجہ دوم	"	۳۴۷	غرض اول	۳۸۳
۳۲۸	وجہ سوم	"	۳۴۸	غرض ثانی	"
۳۲۹	وجہ چہارم	"	۳۴۹	غرض ثالث	۳۸۴
۳۳۰	وجہ پنجم	۳۶۳	۳۵۰	غرض رابع	"
۳۳۱	وجہ ششم	"	۳۵۱	غرض خامس	"
۳۳۲	وجہ ہفتم	"	۳۵۲	ذکر دلیل عقلی	۳۸۶
۳۳۳	سوال و جواب	۳۶۵	۳۵۳	تذکرہ و استنبصار	۳۸۸
۳۳۴	توضیح در بیان اعراض	۳۶۸	۳۵۴	تبصرو ذکر معلول	"
۳۳۵	تنقیح احکام راجع بذات و دو قسم اند	۳۷۰	۳۵۵	تنبیہ	"

نمبر شمار	مضامين	صفحة	نمبر شمار	مضامين	صفحة
٣٥٦	تذكرة اخرى (در اقدام)	٣٨٩	٣٤٦	السابعة وجوابها	٣٠١
٣٥٤	تبيينه	"	٣٤٤	الثانية وجوابها	٣٠٢
٣٥٨	تأنيده بالبراهين	٣٩٠	٣٤٨	التاسعة وجوابها	"
٣٥٩	البرهان الاول	"	٣٤٩	العاشرة وجوابها	"
٣٦٠	لا يقال لا نقول	٣٨٠	٣٨٠	تحقيق الوجود الماهية للشيخ علي بن احمد شرح	
٣٦١	البرهان الثاني	٣٩٢		الفصوص	"
٣٦٢	البرهان الثالث	٣٩٣	٣٨١	المقام الاول	٣٠٣
٣٦٣	البرهان الرابع	"	٣٨٢	المقام الثاني وفي طريق	٣٠٤
٣٦٤	لا يقال لا نقول	"	٣٨٣	الطريق الاول	"
٣٦٥	فان قلت قلت	٣٩٤	٣٨٤	الطريق الثاني	٣٠٩
٣٦٦	البرهان الخامس وفيه اشكالات	"	٣٨٥	الطريق الثالث	"
٣٦٤	الاول	٣٩٥	٣٨٦	الطريق الرابع	٣١٠
٣٦٨	الثاني	"	٣٨٤	الطريق الخامس	"
٣٦٩	الاشكالات العشرة للمتكلمين ورجالهم حقيقة		٣٨٨	الطريق السادس	"
	المواجب ليس الوجود المطلق	٣٩٦	٣٨٩	تحقيقات صدر الدين الشيرازي	٣١١
٣٤٠	الاولى وجوابها	٣٩٠	٣٩٠	برهان الباطل	"
٣٤١	الثانية وجوابها	٣٩٤	٣٩١	ذكر دلائل نقلية وتفصيل من	"
٣٤٢	الثالثة وجوابها	٣٩٨	٣٩٢	اولاً من القرآن	٣١٤
٣٤٣	الرابعة وجوابها	٣٩٩	٣٩٣	ثانياً من السنة	٣١٨
٣٤٤	الخامسة وجوابها	٣٩٠	٣٩٤	ثالثاً من اقوال المشايخ	٣٢٠
٣٤٥	السادسة وجوابها	"	٣٩٥	حكاية فيها دراية	٣٢١

نمبر شمار	مضامین	صفحه	نمبر شمار	مضامین	صفحه
۳۹۶	اثبات وحدت وجود غفلاً و کشفاً از شاه ولی الله	۴۲۴	۴۱۲	ومنهم الطیبی	۴۴۲
۳۹۷	رد صاحب رساله بر آن	"	۴۱۳	ومنهم سراج الدین صاحب کشف الکشاف	۴۴۳
۳۹۸	جواب شاه رفیع الدین اجمالاً و تفصیلاً	۴۲۵	۴۱۴	ومنهم السید شمس الدین السمرقندی	"
۳۹۹	تفصیل بعد التمسید	۴۲۶	۴۱۵	والتائید المتأخرون مثل الشریف الجرجانی روح الله	"
۴۰۰	وجه آخر فی التعلیق دو فی ذکر القسری	"	۴۱۶	والحکماء المشائیة ایضاً صارت ثلاث فرق	۴۴۵
"	الثلاث	۴۳۱	۴۱۷	المجدل الاول الاندلسی مثل ارسطو و غیرهم	"
۴۰۱	اولها المتقدمون	۴۳۲	"	فی وجهان	"
۴۰۲	ثانیها المتوسطون	۴۳۳	۴۱۸	و جداول	"
۴۰۳	توضیح قول الامام الاشعری	"	۴۱۹	و جداول	"
۴۰۴	تفصیل القول بعد التمسید فی استنباط المسکن	"	۴۲۰	تلخیص بیان مذاهب الحكماء	"
"	الواجب و صدوره منه	۴۳۴	۴۲۱	المجدل الثاني المتوسطون والحکماء الالونیون مثل	"
۴۰۵	فان قلت قلنا	۴۳۵	۴۲۲	ابی نصر فارابی و ابن سینا و غیرهم	۴۴۸
۴۰۶	افضار کثیر من الفقهاء والمحدثین مسک الضویف	"	۴۳۷	المجدل الثالث التأخرون مثل السید باقر و	"
"	فی وحدة الوجود	۴۳۷	۴۳۸	شمس الدین المحضری و صدر الدین الشیرازی	۴۵۲
۴۰۷	ومنهم المحدث الامام عز الدین بن عبد السلام	"	۴۳۹	والحکیم الانطکی المغربي و غیرهم	"
"	المقدمی	"	۴۴۰	مسک آخر فی تطبیق المذاهب علی هذه	"
۴۰۸	ومنهم الامام حجة الاسلام الغزالی	"	۴۴۱	المسئلة	۴۵۶
۴۰۹	سوال و جواب	۴۳۸	۴۴۲	مسک آخر الخاطف واستحقاق الجميع المذاهب	"
۴۱۰	ومنهم الامام الرازی	۴۳۹	۴۴۳	اشتمل	۴۶۰
۴۱۱	ومنهم القاضي البیضاوی	۴۴۱	۴۴۵	الرد علی صاحب الرسالة بطریق المجدل	۴۶۱

نمبر شمار	مضامین	صفحه	نمبر شمار	مضامین	صفحه
۴۲۶	قول صاحب رساله بودن اولیا و الله در بعضی		۴۹۱	مکاشفین است)	
۴۲۷	مکشفات بر خطا و آثار عمر	۴۶۴	۴۹۲	تحقیق (در لفظ توحید)	
۴۲۸	رد شاه ربیع الدین بر برکن	"	۴۹۳	تکلمه در استبعاد تطبیق و فیما نکات	
۴۲۸	بنظر انصاف در توحید شهودی و توحید وجودی	۴۶۴	"	مقوله	
	اختلاف نیت	۴۶۱	۴۹۴	نکته اولی	
۴۲۹	سوال و جواب در عینیت و غیر نیت	"	"	نکته ثانیه	
۴۳۰	تفصیل در ذوات بحث و شیون او	۴۶۳	۴۹۵	نکته ثالثه	
۴۳۱	فائده در بیان تنزیهیه	"	۴۹۶	نکته رابعه	
۴۳۲	مرتبہ قرب و تعلق علمی	۴۶۲	"	نکته خامسه	
۴۳۳	تفصیل (تعلق علمی و دوام حضور)	"	۴۹۷	نکته سادسه	
۴۳۴	مقصود از سیر و سلوک	۴۸۰	۴۹۸	تفصیل (اختلاف وجودیه و شهودیه در چند محل است)	
۴۳۵	فائده در ترجیح وحدت وجود بر وحدت شهود بنا بر غلط فہمی رساله است، ورنہ کلام شیخ بخیر	۴۵۰	"	محل اولی	
	بالکلام شیخ اکبر نزاع ندارد بجز اختلاف	۴۸۱	۴۹۹	عبارات صاحب اسفار رابعه در تطبیق	
	تعبیرات -	۴۵۲	۵۰۳	محل ثانی	
۴۳۶	فائده میدان صاحب رساله بتزجیح وحدت	۴۵۳	"	محل ثالث	
	الشهود بنا بر عدم اطلاع بر مذہب شیخ	۴۸۲	۵۱۰	محل رابع	
	مجدد است -	۴۵۵	۵۱۱	محل خامس	
۴۳۷	تکسین (استدراک بعض مباحث با سبق)	۴۸۵		رد صاحب رساله بامام ولی الله در	
۴۳۸	حکایتہ فیہا درایتہ (بحث موحده وجودی با شکک	۴۸۸	۵۱۲	تطبیق	
۴۳۹	تمتیم (اختلاف کشف بوجہ اختلاف احوال	۵۵۷	۵۱۸	فان قلت، قلت	

مضامين	صفحة	مضامين	صفحة
٢٥٨	النسبة فيه ثلثتان	٥٢٠	دعوى
٢٥٩	الثلثة الاولى	٢٤٦	الاولى
٢٦٠	الثلثة الثانية	٢٤٤	الثانية
٢٦١	حاصل الكلام (في الحقائق المكانية)	٥٢٣	٢٤٨
٢٦٢	تفصيل (في محل الاختلاف)	٥٢٥	٢٤٩
٢٦٣	فان قلت، قلنا	٢٨٠	٢٤٩
٢٦٤	نقد برادر شاخ مجدد	٥٢٤	٢٨١
٢٦٥	فان قلت، قلت	٥٢٩	٢٨٢
٢٦٦	مسلك آخر لتحقيق هذه الحقيقة	٥٣٠	٢٨٣
٢٦٧	فائدة (اتفاق الشيخين في الارض واختلافهم في التجرد)	٥٣١	٢٨٤
٢٦٨	تنبيه (در صفت جمال وجلال)	٥٣٢	٢٨٥
٢٦٩	سؤال وجواب	٥٣٥	٢٨٦
٢٧٠	التحقيق (في وجود العيني)		
٢٧١	تحقيق، وظهور عكس الاسماء والصفات	٥٣٥	٢٨٧
٢٧٢	فائدة (در تنقيح بعض مطالب)	٥٣٥	٢٨٨
٢٧٣	رد صاحب رساله بر تطبيق بغايت ببيع	٥٣٥	٢٨٩
٢٧٤	است	٥٣٩	٢٩٠
٢٧٥	تحقيق در احتمالات وجود	٥٥٠	٢٩١
٢٧٦	النسبة بين الموجود والموجد يشتمل على اربعة	٥٥٠	٢٩٢

نمبر شمار	مضامين	صفحة	نمبر شمار	مضامين	صفحة
٢٩٣	مجل القول	٥٨٣	٥٠٠	الثالث	٦٠٤
٢٩٢	تفصيل كلمات الشيخ رحمه	٥٨٢	٥٠١	فائدة (مفهوم العلم الواقع في كلام الوجودية)	"
٢٩٥	فائدة (التوحيد الذي يثقده الشيخ المجدد)		٥٠٢	سؤال وجواب	٦٠٨
	موجود في كلام طائفة من الصوفية الوجودية و	٥٩٢	٥٠٣	اطلاق الاسم والصفة	٦٠٩
	هو ليس بمنفردة		٥٠٢	فائدة جليله (في تعيين المراتب في كلام الاكابر)	٦١٣
٢٩٦	اطلاق التوحيد الفعلي	٥٩٢	٥٠٥	حمل الشيخ رحمه المجدد كلام الوجودية على غير محمل	٦١٩
٢٩٤	وجوه التطبيق الثلاثة	٦٠٤	٥٠٦	قصة قلنته عليه	٦٢١
٢٩٨	الاول	"	٥٠٤	نظم الكلام وسبب ترك التذييل	٦٢٦
٢٩٩	الثاني	"		• • •	

مقدمہ

از حضرت مولانا عبد الحمید صاحب سواتی

مہتمم مدرسہ نصرت العلوم

گوجرانوالہ

مقدمہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله الواحد الاحد المبدع المتفرد بالوجود والایجاد، الفاطر لجميع الالمیة،
 هو الاول الذی لا شئ قبله هو الاخر الذی لا شئ بعده، هو الظاهر الذی لا شئ فوقه،
 هو الباطن الذی لا شئ دونه، هو المحی القیوم، الخالق الباری العالم المالك المريد
 المتكلم القدير، الحق لا اله الا هو، الصمد الفرد، الغنی الرحمن الرحیم السميع
 البصیر، له الاسماء الحسنی، ولما النعوت الاسنی ولما الصفات العلیا، وله المثل
 الاعلی، وله الشیون القصوی والوجود الاقصی وهو العلی العظیم، الامر جود الا هو
 ولا متهم الا هو ولا موجود الا هو

اللهم صل وسلم وبارک علی سیدنا و مولانا محمد نبیک وحبیبک و صفیک، و علی
 ال واصحابہ وازواجه واتباعہ واولیائہ واشیاعہ و محبیئہ و علی جمیع اخوانہ
 من الانبیاء والمرسلین، و علی الملائکة المقربین، و علی صالح الجن والمؤمنین، و علی
 عباد الله الصالحین، من اهل السموات والارضین. وعلینا معهم برحمتک یا ارحم
 الراحمین و یا ذا الجلال والاکرام

محال تھا کوئی ہو تا یہاں سوائے یہ کل جہاں ہے منت پذیر کم نظری۔ اصغر
 ہستی ہے عدم میری نظریں سو جہی ہے یہ ایک عمر بھر میں۔ جلیل مانگو رچی
 اما بعد مسئلہ وحدۃ الوجود جو صدیوں سے چلا آرہا تھا اور اس میں بہت کچھ دو قرح
 جاری تھا۔ حضرت امام محمد دالف ثانیؒ نے وحدۃ الشہود کی تعمیر پیش کر کے اس مسئلہ میں جو لوگ
 نافہمی کی بنا پر غلط رخ اختیار کر رہے تھے ان کا رخ دوسری طرح موڑنے کی کوشش فرمائی تاکہ
 تنزیہ پراری تعالیٰ میں کسی قسم کا وہم پیدا نہ ہو، اس کے بعد جب امام ولی اللہ دہلویؒ کا زمانہ
 آیا تو ان لوگوں نے اس مسئلہ کی حقیقت دریافت کی چنانچہ اس دور کے ایک عالم شیخ
 اسماعیل آفندی مدنیؒ نے حضرت حکیم الامتہ شاہ ولی اللہؒ سے دریافت کیا، ان کے جواب

میں شاہ صاحبؒ نے ایک مکتوب لکھا جو مکتوب مدنی کے نام سے مشہور ہے، یہ مکتوب شاہ صاحبؒ کی کتاب نفہیات الہیہ ج ۲ میں بھی درج ہے، اور اس کے علاوہ شاہ صاحبؒ کے مکتوبات جو کلمات طبیات میں درج ہیں ان میں بھی یہ مکتوب مدنی موجود ہے، اور اس مکتوب کی الگ بھی اشاعت ہوئی ہے، بعض حضرات نے باترجمہ شائع کیا ہے اور بعض نے صرف اردو ترجمہ پر اکتفا کیا ہے۔ اس مکتوب میں شاہ صاحبؒ نے نظریہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود دونوں میں تطبیق پیش کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ حقیقت ایک ہی ہے۔ یہ صرف تعبیرات کا اختلاف ہے۔ اختلاف لفظی ہے حقیقی نہیں۔ شاہ صاحبؒ نے اس کو مدلل طریق پر بیان فرمایا ہے،

بعض لوگ جو بالطبع اختلاف کے زیادہ ہو کر ہوتے ہیں اور اتفاق و اتحاد سے وہ اتنی دلچسپی نہیں رکھتے، ان پر یہ بات شاق گزری، انہیں لوگوں میں سے ایک حضرت مولانا سید غلام محی صاحب بہاریؒ بھی ہیں۔ یہ بزرگ باوجود جلالت شان اور علمی تبحر کے اس مسئلہ کا صحیح رخ سمجھنے میں ناکام رہے ہیں۔

حضرت مولانا غلام محیؒ کا اجمالی تعارف اور ان کی کتاب کلمات الحق کا ذکر،
مولانا غلام محیؒ بن نجم الدین بہاریؒ تلمیذ مولانا باب المد جو نپوریؒ اپنے وقت کے ممتاز علماء میں سے تھے، جن کے متعلق مولوی رحمان علی صاحبؒ نے اپنی کتاب تذکرہ علماء ہند فارسی میں لکھا ہے کہ مولوی غلام محی بہاریؒ جن کا مقام پیدائش موضع اکر متصل قصبہ نگر ہنسہ ہے، جو بہار سے اٹھ کوس کے فاصلہ پر مینہ اور بہار کے درمیان واقع ہے،

مولوی غلام محیؒ دانشمند متبحر اور اپنے زمانہ کے مشہور علماء میں سے تھے، ذہانت اور منطق دانی میں اپنے امثال و اقران پر سبقت لے گئے، ان کی تصانیف میں سے میرزا بدرسالہ پر جاثہ متداول ہے علماء کے درمیان (بدرسالہ قطبیہ کی شرح الحواشی الزاہرہ پر تعلیقات ہے جس کا نام لوار الہدی فی اللیل والدجی ہے) مولوی غلام محیؒ نے گیارہ سو اٹھائیس ہجری (۱۱۲۵ھ) میں بہار میں وفات پائی اور مخدوم شرف الدینؒ کی درگاہ کے احاطہ کے باہر مدفون ہوئے (۱۵۹)۔، یہاں پر مناسب ہو گا کہ نزہۃ الخواطر سے مولانا غلام محی صاحبؒ کے حالات بجنسہ درج کئے جائیں صاحب نزہۃ الخواطر فرماتے ہیں۔

الشيخ العالم الكبير العلامة غلام محيي ابن نجم الدين البارهي البهاري أحد العلماء المبرزين في المنطق والحكمة ولد ونشأ بقرية "باره" من أعمال بهار وسافر فقدم سنديلة وقرأ الكتب الدراسية في المدرسة المنصورية على مولانا باب الله الجونوري ثم أخذ الطريقة عن الشيخ بدر عالم الساداموي، ثم قصد للتدريس بمدينة "لكهنو" وكتب حاشية دقيقة على ميرزا هدرساله وسمها لواء الهدى في الليل والدجى، فتلقاها العلماء بالقبول وأدخلوها في برنامج الدرس وكان رحمه الله درّس وأفاد زمناً باللكهنو، ثم سار إلى دهلي وأخذ الطريقة النقشبندية من الشيخ جانجان العلوي الدهلوي ولازمه خمس سنين، ثم رجع إلى لكهنو وأقام بها وبيت الشيخ پير محمد اللكهنوي بقرب مسجد الشيخ محمود القلندر قال الشيخ غلام علي الدهلوي في مقامات المظهرية، إن غلام محيي أخذ عن بعض المشايخ القادرية ثم وجد في نفسه شيئاً فقدم دهلي وصحب الشيخ جان جانان الدهلوي ولازمه ستة أشهر ولكن لم ترد عليه كيفية من كيفيات الروحانية، فزاد في السعي والجهاد حتى كشف الغطاء، ووصل في السير والسلوك إلى التجلي الذاتي الذي في خمس سنوات، فاستخلفه الشيخ المذكور فاشتغل بالمراقبة وتلقيب الذكر وإشاعة الطريقة وترك الاشتغال بالتدريس حتى ذهب عن العلوم الحكيمية انتهى -

وقال عبد الحي بن عبد الحليم اللكهنوي في حاشية غلام محيي أنه ترك الاشتغال بالمعقول قاطبة حتى أنه لما عاد إلى لكهنو، وعرض عليه بعض الطلبة حاشية السيد الزاهد وسأل عن مشكلاته لم يقدر على حلها وكان يدرس ويفيد انتهى -

ومن مصنفاته غير ما ذكرنا حاشية على شرح السلم لحمد الله وكلمة الحق رسالة في محث وحدة الوجود، ووحدة الشهود، تعقب فيها على الشيخ ولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي في سعيد بالتوفيق بين المكشوفين، رد عليه الشيخ رفيع الدين

بن دلی اللہ الدہلویؒ فی کتابہ دمع الباطل ردًا بالغاً، توفی فی ذی القعدة سنتہ ثمانین و مائۃ الف (سۃ ۵۰۰) بعدینۃ لکھنؤ، فدفن فی زاویۃ الشیخ پیر محمد کما فی بحر ذخار۔
 من نزہۃ الخواطر ج ۶ ص ۲۱۵ و ط ۱۲ تحت نمرة ۴ ذکر الشیخ غلام محی البہاریؒ
 مولانا غلام محی صاحب کاسن ولادت تو نہ معلوم ہو سکا البتہ ان دونوں کتابیں سن وفات
 مذکور ہے۔ یعنی تذکرہ علماء ہند میں اور نزہۃ الخواطر میں، لیکن اول الذکر کتاب کا حوالہ
 غلط معلوم ہوتا ہے۔ البتہ نزہۃ الخواطر کا ذکر کیا ہوا تھا قابل لحاظ ہو سکتا ہے۔ لیکن یقینی نہیں
 معلوم ہوتا۔ بلکہ زیادہ صحیح بات وہ معلوم ہوتی ہے جو حضرت مرزا جان جانان کے مکتوبات
 سے معلوم ہوتی ہے جو کلمات طبیات میں درج ہیں۔ اس میں مولانا غلام محی صاحب کی وفات کا واقعہ
 مذکور ہے چنانچہ مکتوب چل و ششم میں حضرت مرزا صاحب فرماتے ہیں، اور جانگاہ خبر جس میں
 حضرت مولوی غلام محی صاحب کی وفات کا واقعہ مذکور ہے جس سے سینے میں آگ سی لگ گئی
 اور پتہ پانی ہو رہا ہے۔ انا لہ وانا الیہ راجعون۔ اور سرایہ تسلی اس میں یہ ہے کہ بس فردا ہم
 بھی جانے والے ہیں والسلام اللہ ۸۶ (لا ص ۵) اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ مولانا غلام
 محی صاحب کی تاریخ وفات ۸۶ھ کے لگ بھگ ہے۔ نیز مولانا غلام محی صاحب کے مولد
 و منشا اور مدفن کے بارے میں بھی بن اختلاف ہے، کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ نزہۃ الخواطر کی بات
 درست ہے۔ یا تذکرہ علماء ہند کی۔ ممکن ہے کہ مزید تحقیق کرنے والے حضرات اس کی کھوج لگا کر
 صحیح بات معلوم کر سکیں واللہ اعلم۔

مولانا غلام محی صاحب حضرت مرزا جان جانان کے مرید باصفا بلکہ خلیفہ مجاز تھے جیسا کہ
 نزہۃ الخواطر سے ظاہر ہے۔ انہوں نے ایک رسالہ کلمات الحق لکھا حضرت مرزا جان جانان
 کے اشارہ سے، مرزا صاحب کا مقصد یہ تھا کہ مسئلہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کی بہتر طریقہ
 پر وضاحت ہو جائے۔ نزہۃ الخواطر سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا غلام محی صاحب کے رسالہ کا
 نام کلمۃ الحق ہے۔ مفرد لفظ کے ساتھ۔ لیکن حضرت مولانا شاہ رفیع الدین کے دمع الباطل
 میں کلمات الحق لکھا ہے جمع کے صیغہ کے ساتھ اور یہی بات قرین صواب معلوم ہوتی ہے۔
 کلمۃ الحق نامی رسالہ جو اسی مسئلہ وحدۃ الوجود پر ہے وہ ایک دوسرے بزرگ کا لکھا ہوا ہے

جس کا اشتہار تذکرہ علماء ہند مطبوعہ لاہور ۱۹۱۲ء کے فہرست کتب میں اس طرح درج ہے۔
 کلمۃ الحق از شاہ عبدالرحمن مع شرح نور مطلق از ملا نور اللہ در بیان وحدۃ الوجود مع دلائل
 و دفع شکوک "مولانا غلام محی صاحب نے اس رسالہ کلمات الحق کو ایک تبصرہ ایک مسئلہ ایک تکمیل
 اور ایک تزییل پر مرتب کیا ہے۔ شاہ رفیع الدین نے تزییل سے تعرض نہیں کیا کہ وہ غیر متعلق تھی
 باقی تینوں عنوانات کے جوابات لکھے ہیں اور اصلیت کو ظاہر فرمایا ہے۔

لیکن مولانا غلام محی صاحب نے بغیر پوری طرح حقیقت کو سمجھے ہوئے حکیم الامتہ حضرت
 شاہ ولی اللہ کی تطبیق بین وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود کی تردید کر دی، اگر دلائل میں کچھ
 زیادہ وزن ہوتا تو پھر کچھ بات تھی مگر افسوس کہ اکثر دلائل کمزور تھے اور بعض مقامات پر غلط
 قسم کے مقدمات کا سہارا لے کر موصوف نے امام ولی اللہ کا رد اور تغلیط کر دی، اس بات کو
 خود حضرت مرزا جان جانان بھی پسند نہیں فرمایا جیسا کہ ان کی تقریظ سے جو اس رسالہ پر کی ہے۔
 ظاہر ہے۔ اور یہ بات نہایت افسوسناک تھی اور اس سے غدشہ اور خطرہ تھا کہ لوگ گمراہ ہو جائیں
 اور اکابر کی طرف غلط باتیں منسوب کرنے کو باور کرنے لگیں گے۔ اس لئے حضرت امام ولی اللہ کے
 فرزند ارجمند حضرت مولانا شاہ رفیع الدین محدث دہلوی نے جو علوم عقلیہ نقلیہ اور کشفیہ کے
 ماہر تھے اور حضرت امام ولی اللہ کے حقیقی وارث اور جانشین تھے حکیمانہ فکر کے مالک تھے۔
 انہوں نے حضرت مولانا غلام محی صاحب کے رسالہ کا بڑے عالمانہ طریق پر رد کیا ہے اور
 بڑی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔

مسئلہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کی اصل حقیقت اور دینی عقائد میں ان کا مرتبہ اور ضرورت
 سے بحث کی ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ علوم و معارف حقائق و دقائق اسرار و نکات کا ایک بحر
 ذخار بہاویا ہے، اہل علم جب اس کو غور سے پڑھیں گے تو انہیں اس میں علوم و معارف کے بڑے
 بڑے خزانے دستیاب ہوں گے اور انہیں معلوم ہوگا کہ اس عظیم باپ کے اس عظیم فرزند کو
 خدا تعالیٰ نے علوم حکمت سے کس قدر نوازا ہے۔ ذاک نفل اللہ یزینہ ثناء اللہ ذوالفضل العظیم۔

حضرت مرزا جانجانان کی تقریظ ————— بر حاشیہ رسالہ (کلمات الحق) نجمہ و نصلی علی
 رسولہ سرکردہ علماء فحول جامع معقول و منقول سید غلام محی اوصالہ الہی مایتمنی کہ نسبت

اخوت طرقت باین پہنچ مدان یعنی جانجانان دارند بحسب ایمانے فقیر رسالہ مختصرے در تصویر مسئلہ وحدۃ وجود و وحدت شہود تحریر نموده از نظر گذرانیدند، حق این است کہ باین ہمہ ایجاز قدر کافی بر بیانے وافی، جزا ہم السلام تعالیٰ اخیر الجزاء۔

اما تعرض بمسئلہ تطبیق ضرورتے نداشت کہ این توفیق بین المکشفین اگر چہ خالی از تکلف نیست، لیکن متضمن مصلحت عمدہ است ہی الاصلاح بین الفئتين العظیمتين فرحمہ اللہ عبداً انصف ولم ینعسف والسلام علی من اتبع الهدی (کلمات طیبات ص ۶۹)

کتاب دمغ الباطل کا جمالی تعارف دمغ الباطل شاہ رفیع الدین کی کتابوں میں بڑی اہم کتاب ہے جیسا کہ الیانع الجنی کے مصنف نے لکھا ہے ”و کتابہ دمغ الباطل فی بعض المسائل الغامضتہ من علم الحقائق معروف اثنی علیہ اہلہا“ مولانا سید جمال الدین دہلوی نے مسئلہ وحدۃ الوجود کا ذکر کرتے ہوئے اپنی کتاب جمال العارفین مطبوعہ مطبع مجتہاتی کے حاشیہ ۷۱ میں لکھا ہے ”چنانچہ مولوی قاری عبد الرحمن صاحب پانی پتی نے ۹ رجب المرجب ۱۳۳۰ھ کو عصر کے بعد اپنی بڑھ والی مسجد واقع پانی پت میں۔ ایک عام مجمع کے روبرو جس میں مولوی عبدالسلام صاحب خلف الصدق قاری صاحب ممدوح، اور قاضی عبدالخالق وغیرہ مخدوم زادے، اور مولوی محمد یوسف ساکن جنید، اور منشی بہار علی صاحب ساکن جہڑ وغیرہم بہت لوگ سامع قرأت وغیرہ حاضر تھے، فقیر راقم کے استفسار پر اپنا مولانا محمد اسحاق صاحب محدث سے کتابی اور کتبی سلوک و تصوف کا طے کرنا۔ اور اس مسئلہ وحدۃ الوجود کو خاص مسلم الثبوت ماننا، مغرب تک مفصل فرمایا۔ اور فرمایا کہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث نے علاوہ الطاف القدس وغیرہ کے خاص اس وحدۃ الوجود کے اثبات میں ایک مدلل کتاب لکھی ہے، جس پر ان کے بعد مولوی غلام یحییٰ مرید حضرت مرزا جان جانان نے کچھ لکھا ہے۔ لیکن اس پر مولانا شاہ رفیع الدین دہلوی نے دمغ الباطل لا جواب کتاب لکھی ہے۔ اس کے بعد فرمایا کہ نواب بانڈہ ذوالفقار بہادر نے مجھ سے خود بیان کیا کہ میں نے اپنے پیرو مرشد حضرت مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب محدث سے پوچھا کہ بعض ”ہمہ ادست“ کہتے ہیں اور بعض ”ہمہ از دست“ صحیح کیا ہے، فرمایا میاں ”نہمہ ادست“ نہمہ از دست“ بلکہ ادست“ انتہی کلام القاری اس کتاب کا نام شاہ رفیع الدین نے فیض بالحق اور

لقب دمغ الباطل لکھا ہے۔ اور ابتدا میں یہ ذکر کیا ہے۔

۱۶۲ھ میں ایک رسالہ پر اطلاع ہوئی جس کے مصنف نے بلا سوچے سمجھے ایک اہم بات کا رد کر دیا ہے۔

صاحب رسالہ جہاں جہاں بھی دمغ الباطل میں ذکر کیا ہے اس سے مراد حضرت مولانا غلام محی صاحب بہارؒ ہیں۔

قولہ سے مراد مولانا غلام محی صاحبؒ کی عبارت اور کلام ہے جس کو انہوں نے اپنے رسالہ کلمات الحق میں بیان کیا ہے۔

اقول سے حضرت شاہ رفیع الدینؒ نے مولانا غلام محی صاحبؒ کی عبارت کا تعاقب کیا ہے اور بعض باتوں کا رد فرمایا ہے بعض کی مزید وضاحت کی ہے۔

دمغ الباطل کے عنوانات تو اکثر مقامات پر خود شاہ رفیع الدینؒ نے قائم کئے ہیں جس طرح کتاب دمغ الباطل عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں ہے تقریباً نصف حصہ عربی اور نصف حصہ فارسی میں ہوگا۔ اسی طرح عنوانات بھی بعض جگہ فارسی میں اور بعض جگہ عربی میں قائم کئے ہیں۔

بعض مقامات پر جہاں ضرورت محسوس کی گئی ہے وہاں پر بندہ کاتب الحروف عبد الحمید سواتی نے عنوانات کا اضافہ کیا ہے۔ لہذا تمام ایسے عنوانات جو اضافہ کئے گئے ہیں ان کو اس طرح () قوسین کے درمیان رکھا گیا ہے تاکہ شاہ رفیع الدینؒ کے قائم کئے ہوئے عنوانات سے وہ ممتاز رہیں۔

مسئلہ وحدۃ الوجود جس کے اثبات و ترجیح کیلئے دمغ الباطل لکھا گیا ہے اور اس کی تطبیق وحدۃ الشہود کے ساتھ نہایت مدلل طریق پر بیان کی گئی ہے۔ درحقیقت یہ صرف علم تصوف و سلوک و حقائق سے ہی متعلق نہیں ہے بلکہ یہ مسئلہ صفات الہی سے بھی تعلق رکھتا ہے، ذات بخت کے علاوہ اسماء اور صفات کی بحث بھی ضروری ہے۔ صفات پر ایمان لانا بھی ضروری ہے۔ بلکہ حضرت امام ولی اللہؒ تو فرماتے ہیں کہ من اعظم انواع البرا الایمان بصفات اللہ تعالیٰ واعتقاد ان تصاف بہا فانما ینفتح بابا بین العبد و بینہ تعالیٰ و یعدہ لانکشاف ما ہنالک من المجد و الکبریاء (حجتہ اللہ الباقیہ ص ۷۳) صفات الہی کی بحث علم

کلام میں بڑی اہم بحث ہے، صفات کا ثبوت باری تعالیٰ کے لئے پھر اس کا انتصاف ان صفات کے ساتھ اور یہ کہ صفات عین ذات ہیں، یا غیر ہیں۔ اکثر متکلمین صفات کو لا عین ولا غیر کہتے ہیں۔ ایک خاص نوعیت سے امام مجددؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ البتہ شیخ اکبرؒ اور بہت سے صوفیہ کرام صفات کو عین ذات بتلاتے ہیں، دماغ الباطل میں اس بحث کی طرف بھی شاہ رفیع الدینؒ نے توجہ مبذول فرمائی ہے۔ وجود کی بحث بھی اسی طرح ہے کہ ذات کے ساتھ اس کا تعلق کیسا ہے عینیت کا یا اورائیت کا عینیت کی تعبیرات سے بعض ائمہ نقشبندیہ مجددیہ ابا کرتے ہیں، اور اورائیت کی تعبیرات کو اختیار کرتے ہیں۔ اور اسی طرح وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کے درمیان تطبیق کو بھی ناگوار خیال کرتے ہیں، اگرچہ پوری طرح ان تعبیرات کو سمجھ لینے کے بعد راجح بات دوسری معلوم ہوتی ہے، بعض ثقہ علماء کرام کی رائے ہے کہ سابق زمانہ میں بالخصوص برز میں ہند میں مسئلہ وحدۃ الوجود کی تعبیر بہت سے اکابر نے خاص مصلحت کی خاطر اختیار کی تھی کہ اس کو اختیار کرنے سے تبلیغ اسلام میں بہت سہولتیں پیدا ہوتیں بہت سے مرناض (ریاضت کرنے والے) جوگی اور قدیم ہندو دیدانت فلاسفی کو ماننے والے جو وحدۃ الوجود کے قائل تھے وہ اس مسئلہ کی وجہ سے مشرف باسلام ہوئے کیونکہ قانون شریعت اگرچہ مختلف مذاہب میں باہم بہت کچھ مختلف ہوتے ہیں لیکن حکمت کے کئی اعلیٰ اصول بالعموم مختلف ملل و اقوام میں مشترک بھی ہوا کرتے ہیں جو مختلف مذاہب اقوام میں اتحاد فکر اور ذہنی یگانگت کا جذبہ پیدا کر کے ان کو آپس میں ملا دیتے ہیں۔

قانون اتحاد نہیں پیدا کر سکتا البتہ حکمت کے اعلیٰ اصول ایسے ہوتے ہیں جو دو مختلف حکیم یا دانشمند اور حاذق فلاسفوں کو آپس میں مختلف نہیں ہونے دیتے۔

اب اگر یہ وحدۃ الوجود کا اصول یا نظریہ دیدانت فلاسفی کے ساتھ متفق ہے تو اس میں کیا قباحت ہے۔ جس پر بہت سے حضرات بے سوچے سمجھے سیخ پا ہوتے ہیں کیا یونانی مصری ہندی چینی اور جدید مغرب کے بعض فلسفیانہ نظریات آپس میں اتحاد نہیں رکھتے پھر بدکنے کی کیا بات ہے۔

بہر حال مسئلہ وحدۃ الوجود بڑی اہمیت کا مسئلہ ہے ایک لحاظ سے یہ اصعب المسائل بھی ہے کیونکہ ربط الحادث بالقدیم ام المسائل ہے۔

اس پر حضرت مولانا شاہ اشرف علی تھانویؒ کا ارشاد بھی بڑا دقیقہ اور اہم ہے ربط الحوادث بالقدیم (مسئلہ وحدۃ الوجود) کے بارہ میں ارشاد فرمایا (حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ نے) کہ ربط حادث بالقدیم کا مسئلہ متکلمین اور فلاسفہ سمجھی کے نزدیک ایک سخت کٹھن مسئلہ ہے۔ اس کی پوری حقیقت کسی کی سمجھ میں نہیں آتی اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ ربط ایک نسبت ہے۔ اور کسی نسبت کا ادراک اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک اس کے طرفین یعنی متنسبین کا ادراک نہ ہو۔ اور یہاں طرفین ایک طرف تو حادث ہے جس کا ادراک انسان کے لئے مشکل ہے۔ مگر دوسری طرف قدیم اور ذات واجب الوجود ہے جس کی حقیقت کا ادراک انسان کے لئے ممکن نہیں مسئلہ وحدۃ الوجود بھی اسی ربط حادث بالقدیم کا ایک طریق ہے منجملہ ان پانچ طریقوں کے جو حکماء میں معروف و مشہور ہیں۔ درحقیقت وحدۃ الوجود کوئی تصوف کا مسئلہ ہی نہیں بلکہ مسئلہ کلامیہ ہے۔ صوفیہ کرام نے ذوقاً اس صورت کو ترجیح دے کر اس سے کام لیا ہے (مفتی محمد شفیع صاحب کا مضمون مجالس حکیم الامتہ مندرجہ رسالہ البلاغ ماہ صفر ۱۳۹۳ء ص ۱۶)۔

اکابر میں سے حضرت مولانا شاہ امداد اللہ مہاجر مکیؒ تو اس مسئلہ کے بارہ میں بڑا متقن رکھتے تھے چنانچہ صاحب ارواح ثلاثہ ذکر کرتے ہیں فرمایا کہ ہمارے حضرت حاجی صاحبؒ فرمایا کرتے تھے کہ مجھ کو چار مسئلوں میں شرح صدر ہے۔ ایک مسئلہ قدر و دسر اور دوسرا مشاجرات صحابہؓ تھو تھا وحدۃ الوجود اور جب ان چاروں مسئلوں پر حضرت تقریر فرماتے تو سامعین پر ایک اطمینان اور وجد کی کیفیت طاری ہو جاتی تھی (ارواح ثلاثہ ص ۱۸۴)۔

آج سے دس بارہ سال قبل جب حضرت شاہ رفیع الدینؒ کی چند کتابیں مجموعہ رسائل اسرار المحبۃ تفسیر آیت النور اور تکمیل الاذہان تصحیح کیساتھ ادارہ نشر و اشاعت مدرستہ نصرۃ العلوم کی طرف طبع کرائی گئی۔ تو اس وقت سے یہ داعیہ پیدا ہو گیا کہ شاہ صاحبؒ کی باقی اہم غیر مطبوعہ کتب بھی طبع ہو جائیں تاکہ اہل علم ان کے فیض سے محروم نہ رہیں۔ خصوصاً دماغ الباطل۔ پاکستان میں مختلف جگہوں میں پتہ کیا گیا مگر کوئی قلمی نسخہ دماغ الباطل کا دستیاب نہ ہو سکا میں نے انڈیا میں حضرت مولانا حبیب الرحمن صاحب اعظمی دامت برکاتہم سے خط و کتابت کی تو معلوم ہوا کہ دماغ الباطل کا قلمی نسخہ رضا لائبریری رامپور میں موجود ہے چنانچہ میں نے حضرت مولانا کے توسط سے اس

کی نقل حاصل کرنے کی کوشش شروع کر دی حضرت مولانا اعظمی صاحب نے رضا لاہوری کے انچارج سے بات چیت کر کے کاتب سید محمود علی رامپوری سے نقل کرانی شروع کرادی۔ کاتب صاحب نے اس کی نقل نومبر ۱۹۶۳ء کو مکمل کر لی۔

رضا لاہوری کا یہ نسخہ وہ ہے جس کے آخر میں تاریخ اس طرح درج ہے ”بتاریخ ۷ جولائی ۱۸۸۸ء چنانچہ نقل کے بعد جب یہ نسخہ مولانا اعظمی صاحب کے پاس پہنچا تو اس کی اطلاع کی بنا پر اصل کے ساتھ ملانا ضروری تھا چنانچہ مولانا اعظمی نے لکھا ”کہ دو عالموں کو دماغ الباطل کی تصحیح کے لئے رامپور جانے پر آمادہ کر رہا ہوں دونوں صاحبوں نے سوال میں جانے کو لکھا ہے۔ خدا کرے کہ کوئی رکاوٹ پیش نہ آئے“

(مکتوب مورخہ ۲۰ رمضان ۱۳۸۳ھ)۔ اس کے بعد اس کو علی گڑھ کے نسخہ کے ساتھ ملانے کا سلسلہ ہوا۔ اس کے بعد مولانا نے پھر لکھا کہ ”دماغ الباطل کی طرف سے اس مدت میں، میں کبھی غافل نہیں رہا، جن لوگوں سے کام لینا تھا ان کو برابر خط لکھتا رہا۔ بالآخر ستمبر ۱۹۶۲ء میں دو مولوی صاحبان علی گڑھ گئے اور دس دن تک کام میں لگے رہے۔ مگر کام پورا نہیں ہوا۔ اب ایک اور نسخہ دستیاب ہو گیا ہے۔ اس سے تھوڑا تھوڑا مقابلہ ہو رہا ہے انشاء اللہ دیر سویر کام پورا ہو جائے گا۔ دوسرا نسخہ چونکہ لکھنؤ میں مل گیا ہے اس لئے اس سے مقابلہ کی صورت میں آنے جانے کھانے پینے کا کوئی خرچ نہیں ہے (مکتوب مولانا اعظمی ۱۱ نومبر ۱۹۶۳ء) اس کی تصحیح و تقابل کے لئے حضرت مولانا اعظمی صاحب نے ایک تو حضرت مولانا عبدالحفیظ صاحب استاذ دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ کو آمادہ کیا اور دوسرے صاحب مولوی اقبال احمد صاحب،

چنانچہ علی گڑھ اور ندوۃ العلماء کے نسخہ سے تقابل کی رویت دانیہوں نے اس طرح لکھی ہے۔ ”ہم دونوں آدمی ۱۶ ستمبر کی شام کو روانہ ہوئے تھے، اسے کام شروع کیا تھا روزانہ ناشتہ کے بعد آٹھ بجے کتب خانہ جاتے تھے اور بارہ بجے واپس آتے تھے پھر کھانا کھا کر ظہر کی نماز پڑھ کر جاتے تھے اور عصر تک کام کرتے تھے بڑی مشکل سے روزانہ تیس تیس صفحات کی تصحیح ہوتی تھی صرف دو دن چالیس چالیس صفحے کی ہوئی تیرہ دن میں دو دن تو اتوار کے نکل گئے اور ایک دن جمعہ کو بارش اس قدر ہوئی کہ دن بھر گھر سے باہر نکلنا ہی نصیب نہ ہوا

کل دس دن ملے جس میں تین سو صفحات کے قریب تصحیح ہو سکی خیال تھا کہ پورے تین سو صفحات ہو جائیں مگر صفحہ دو سو باون^{۲۹۷} پر پہنچ کر ایک موقع ایسا آیا کہ دونوں میں بڑا تفاوت نظر آیا تلاش کرتے کرتے تھک گئے مگر کامیابی نہیں ہو سکی۔ اس لئے سات اٹھ صفحے چھوڑ دیئے یہاں آکر جب کتاب کا پتہ لگا تو اس میں بھی اسی جگہ سے جہاں سے چھوڑا تھا دو ورق کا بیاض ملا۔ غرض ہماری کتاب سے صفحہ ۳۵ سے تصحیح کا کام شروع کیا گیا ہے اور ۴۰-۵۰ صفحات کا کر چکا تھا کہ مولانا محمد رابع صاحب کے یورپ چلے جانے اور مولوی حبیب الرحمن پالینوری (جو ایک نئے مدرس تھے) کے استعفی دیدینے سے میرے چھ گھنٹے ہو گئے اور کام رک گیا۔ اور پھر میں بیمار پڑ گیا اگلے ہفتے مولوی رابع صاحب انشاء اللہ آجائیں گے تو میرا ایک گھنٹہ خالی ہو جائیگا تو انشاء اللہ پھر کام شروع کر دوں گا۔ مولوی اقبال احمد سلمہ کو چھٹی بوضع تنخواہ ملی تھی۔ اس لئے ان کو کچھ ملنا چاہئے تاکہ تلافی ہو جائے (۲۹ اکتوبر ۱۹۶۲ء مکتوب مولانا عبد الحیط صاحب بنام مولانا اعظمی از دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ) الغرض کہ علی گڑھ اور لکھنؤ کے نسخوں کے ساتھ اس کا تقابل مولانا اعظمی صاحب نے کرایا۔ اور جس قدر تفاوت تھا اس کو درست کرایا ۱۱ نومبر ۱۹۶۲ء کے لکھے ہوئے ایک مکتوب میں حضرت مولانا اعظمی صاحب فرماتے ہیں ”آپ کو آخری ملفوف خط جس دن میں بھیجا ہے۔ اس کے دو ہی تین دن کے بعد تکمیل الاذیان اور الطاف القدس کا ایک ایک نسخہ ملا۔ اس عنایت و محبت کا شکریہ حضرت شاہ رفیع الدین صاحب کی تصنیفات سے جو شغف آپ کو ہے اور ان کے علوم و معارف کی اشاعت کی جو لگن آپ کے دل میں ہے اور اس سلسلہ میں آپ جو مسلسل دماغ سوزی فرما رہے ہیں اس کے لئے آپ بہت زیادہ مستحق بدلہ ہیں۔ اس بات کو میں نے پہلے ہی بھانپ لیا تھا۔ اس لئے مجھ کو بھی لالچ تھا کہ اس سلسلہ میں جو تعاون ممکن ہو اس سے دریغ نہ کروں۔ اس خیال کے تحت دماغ البطل کی نقل حاصل کرنے اور منقولہ نسخہ کو دوسرے نسخوں سے مقابلہ کرانے کی کوشش کرتا رہا“ علاوہ ازیں مولانا اعظمی صاحب نے خود بھی دماغ البطل کے تقریباً دس سو صفحات دیکھے اور تصحیح بھی فرمائی۔ مولانا اعظمی نے یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ دماغ البطل کا ایک قلمی نسخہ حیدرآباد دکن میں سالار جنگ کے کتب خانہ میں بھی موجود ہے اور میری نظر سے گزرا ہے۔ اور سلسلہ کے

دارالعلوم دیوبند کے کتب خانہ میں بھی اس کا قلمی نسخہ موجود ہے۔ اور بعض احباب نے یہ بھی بتایا کہ دماغ الباطل کا ایک نسخہ بریلی میں حکیم نثار احمد صاحب کے کتب خانہ میں بھی موجود ہے۔ واللہ اعلم۔ اگر وقت اور وسائل اجازت دیتے تو ان سب نسخوں کے ساتھ اس کا تقابل کر لیا جاتا۔ اس کے بعد تقریباً ۱۹۶۸ء میں حضرت مولانا اعظمی صاحب نے کتاب ہمارے پاس بھجوا دی۔ کتاب کو سرسری طور پر دیکھ کر بڑی مایوسی ہوئی کہ اتنی کاوش کے باوجود بہت سے اغلاط کتاب میں موجود ہیں۔ الفاظ کا رسم الخط بھی بعض مقامات پر ناقابلِ خواندہ ہے جگہ جگہ بیاض بھی ہے۔ الغرض کہ کتاب کی مزید تصحیح کی شدید ضرورت ہے۔

بندہ حقیر کے فرائض منصبی کی ذمہ داری اور صحت کی خرابی کے علاوہ مزید برآں یہ کہ ایسی عظیم اور ضخیم کتابوں کی تصحیح کے لئے جس قدر علم و ذہانت کی ضرورت ہے بندہ اس سے تنہی دامن ہے۔ پھر ان ضروری کتب کی عدم موجودگی جن کی طرف دورانِ تصحیح مراجعت کی ضرورت تھی پہلے تو دل شکستہ سا ہو گیا پھر طباعت کی گراں باری نے مزید ہمت پست کر دی لیکن ان تمام موانع و تشویشات کے باوجود میں نے اللہ تعالیٰ کی ذات پر بھروسہ کرتے ہوئے اپنی ناقص استعداد اور کم ہمتی کے باوجود آہستہ آہستہ کتاب کو دیکھ کر اس کی تصحیح شروع کر دی۔ جب کبھی فارغ وقت ملتا تھوڑا سا کام ہو جاتا چنانچہ گزشتہ پورے پانچ سال کے عرصہ میں آخر کار اللہ تعالیٰ نے یہ کام پورا کر دیا واللہ الحمد علی ذالک۔ باوجود اس کے پھر بھی بعض بعض مواقع پر کتاب میں الفاظ درستگی سے رہ گئے ہیں۔ اور بعض مقامات پر جہاں اصل میں بیاض ہے جس کے بارہ میں قیاس و رائے سے کچھ نہیں کہا جاسکتا بعض جگہ الفاظ و عبارات بندہ حقیر نے اپنے ذوق اور فہم ناقص کے مطابق درست کئے ہیں۔ بہت ممکن ہے ان میں غلطیاں ہوں لیکن جہاں تک نور بصیرت کام کرتا تھا سابق و لاحق کو ملاحظہ کرنے کے بعد ان الفاظ کو ایک خاص شکل میں لکھ دیا ہے اور حاشیہ میں اشارہ بھی کر دیا ہے جو الفاظ نہیں پڑھے جاسکے یا جن کا مطلب و معنی اس حقیر کی سمجھ میں نہیں آیا اس کے بارہ میں بھی اشارہ کر دیا گیا ہے۔ ان تمام دشواریوں کے باوجود کتاب بڑی حد تک استفادہ کے قابل ہے اور علمی لڑکچر میں بے حد مفید اضافہ ہے۔ بہت سے مقامات پر نئے عنوانات بھی مزید تسہیل و تقریب فہم کے لئے قائم کئے ہیں۔ امید ہے کہ

تحقیق در لیسرچ کرنے والے حضرات جب اس کتاب کو پڑھیں گے تو ممکن ہے کہ ان میں سے کسی صاحب کو اس کتاب کے باقی ماندہ قلمی نسخوں کے ساتھ تقابل کا موقع مل سکے۔

اس کتاب میں مکتوبات حضرت شیخ محمد زکریا اور حکیم الامتہ حضرت شاہ ولی اللہ کی بعض عبارات خصوصاً اور بالعموم دیگر اہل سلوک و تصوف اور ارباب حقائق و معارف کی وہ کتابیں جن کی بعض عبارات کے حل میں بڑی اشکالات اور دشواریاں پیش آتی ہیں۔ شاہ رفیع الدینؒ نے ان کو بڑی حد تک حل کر دیا ہے۔ ان غامض عبارات کو سمجھنا آسان کر دیا ہے بظاہر عنوان تو صرف دو مسئلوں کا ہے لیکن ضمنی طور پر جابجا بے شمار دیگر مسائل اور بیسیوں اشکالات کا حل آگیا ہے اور بہت سی غلط فہمیاں دور ہوئی ہیں۔

اشاعت کتاب کے خاص دواعی اس کے اسباب تو بہت سے ہیں لیکن ہمارے پیش نظر خاص طور پر چند باتیں ہیں (۱) تراث الاقدام کا احیاء، بے شمار علمی جواہر پارے، اور علوم و معارف کے نایاب خزانے قلمی کتابوں کی شکل میں مختلف کتب خانوں میں پڑے پڑے ضائع ہو جاتے ہیں کرم کتابی چاٹ جاتے ہیں یا دیکھ کھا جاتی ہے۔ اکابر اور اسلاف نے جو کوششیں کی ہیں اگر وہ منظر عام پر آجائیں۔ بہت سے لوگوں کی ذہنی و قلبی تسکین کا باعث ہونگی۔ ایسی ہی علمی گر افقہ سرمایہ میں سے دمع الباطل بھی ہے،

(۲) انسانی ذہن کو بلندی میں مشغول رکھنا۔ انسانوں کی ذہنی عقلی فکری اور شعوری تربیت کا بلند ترین پروگرام ان کے سامنے رکھنا جس سے فکری علو۔ ذہنی بالیدگی بالغ نظری صائب فکری اور تعلق باللہ کی اصلاح، ایسی کتابوں کی اشاعت سے مد نظر ہے۔ اولیاء اللہ اور برگزین دین کا کلام اس سلسلہ میں تریاق کا حکم رکھتا ہے۔ جیسا کہ حضرت شیخ عطارؒ نے اپنی کتاب تذکرۃ الاولیاء میں لکھا ہے۔

”اما بعد چونکہ بآز قرآن و احادیث پہنچ سخن بالاسخن مشائخ طریقت نیست رحمہم اللہ کہ سخن ایشان نتیجہ حال ست نہ نمرہ حفظ و قال، و از عیان ست، نہ از بیان و از اسرار ست نہ از تکرار و از جو شیدن ست نہ از کوشیدن و از علم لدنی ست نہ از علم کسبی، و از عالم ادبی ست نہ از جہاں علمی ابی کہ ایشان ورثہ انبیاء صلوات الرحمن علیہم اند۔“

۳۲۔ ایسی کتابوں کی اشاعت سے یہ مقصد بھی ہے کہ خالص لوگ بھی عقائد حقہ کے بارہ میں غلطیوں سے بچ جائیں چنانچہ شاہ رنجب الدینؒ اس کتاب میں فرماتے ہیں یہاں پر بدو منسوختہ و بدو بدستہ و بدو مشہور ہر چند بناد ایمان عامی برائے ناساند لیکن ایمان خاصی بدون معرفت وجود

این ہر دو مسئلہ درست نمی شود۔

(۴) عالم کائنات کا ربط و تعلق ذات مبدع کے ساتھ کس قسم کا ہے، یہ ایک نہایت ہی دقیق اور عیسٰی الفہم مسئلہ ہے شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں کہ ”دینا مبدع و مبدع نسبتے واقعہ است کہ نظیر اُن در شہادت موجود نیست تا تحقق مبدع در مادہ بود“ تو ایسے غامض مسئلہ کے بارہ میں تسہیل پیدا کر فی بھی ایک اچھا مقصد ہوگا۔

(۵) صفات باری تعالیٰ کا صحیح فہم و ادراک حاصل کرنا۔ کیونکہ یہ علم و حکمت کا سب سے اعلیٰ حصہ ہے چنانچہ حضرت امام غزالیؒ فرماتے ہیں ”واشرف انواع العلم هو العلم باللہ و صفاتہ و افعالہ فیہ کمال الانسان“ و فی کمالہ سعادۃ و صلاح لحوار حضورۃ الجلال و الکمال“ را حیات العلوم ج ۲ ص ۳ طبع بمصر

۶۱) انسانی ذہن کو انتشار تضاد و تخالف سے بچانا تطبیق سے رفع اختلاف کی راہ ہموار کرنا اور اتحاد و اتفاق کی طرف رہنمائی کرنی،

(۷) خاصانِ خدا، مقربین اور اولیاء اللہ سے بد گمانیوں کو دور کرنا اور ان کی طرف سے دفاع کرنا یقیناً ایک مقصدِ عالی ہے

(۸) مسئلہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود دونوں کشفی مسئلے ہیں۔ اور حضرت شاہ ولی اللہ نے فرمایا ہے کہ دونوں کشفی نہیں اور واقعہ کے مطابق ہیں، پھر کیا وجہ ہے کہ ایک کی تغلیط اس شدت کے ساتھ کی جاتے، اور دوسرے پر اصرار، پھر وجودیہ کی مراد اور مطلب بھی تو آخر سمجھنا ضروری ہے، ان کے مقصد اور غرض کے خلاف اس مسئلے کو محمول کرنا اور ان کی تردید کرنا آخر کونسا انصاف ہے اکثر انکار کرنے والے صحیح طور پر ان کی مراد سمجھنے میں ناکام رہے ہیں اور سچ ہے کہ لا یزال الناس اعداء لنا جہلوا

اتحاد و حلول کی نفی محققین صوفیہ وجودیہ ہرگز اس کے قابل نہیں کہ ذات بحت ممکنات کے ساتھ اتحاد و حلول یا امتزاج رکھتی ہے العیاذ باللہ۔ اور نہ وحدۃ الوجود کے عقیدہ کلمہ یہ مطلب ہے جو شخص حلول و اتحاد کا عقیدہ رکھتا ہے صوفیہ وجودیہ کے نزدیک بھی وہ گمراہ اور زندقہ

ہے چنانچہ کشف المحجوب میں خواجہ سید علی ہجویریؒ نے فرمایا ہے کہ ”وجہ متصوفہ دوازده گروه اند
دوازده مردود اند و دہ مقبول، آنچه مقبول اند یکے از ان محاسبات اند و دیگر قصاریاں،
دیگر طیفوریان اند چارم جنیدیان پنجم نوریان اند ششم سیلیان اند ہفتم حکیمیان اند ہشتم خزانانند
نہم خفییان۔ دہم ستاریان نند و این جہ از محققان اند و اہل سنت و جماعت اند۔ آمادہ
گروہ مردود اند یکے حلویانند کہ بحلول و امتزاج منسوب اند و سالمیان و مشبہ بدیشا تعلق
دارند و دیگر حلاجیان اند کہ بترک شریعت گفتہ اند و اتحاد گرفتہ و مردود گشتہ و اباحیتان
و فاریسان بدین متعلق اند (کشف المحجوب طبع قدیم لاہور ص ۱۰۲ و ۱۰۵ و طبع جدید ص ۱۳۸)۔

یہ دو گروہ مردود ہیں ان میں سے پہلا گروہ ابو حلمان دمشقی کی طرف منسوب ہے اور دوسرا
گروہ فارس کی طرف منسوب ہے اور وہ اپنے آپ کو حسین بن منصور حلاجؒ کے مسلک کی طرف
منسوب کرتے ہیں حالانکہ واقعہ کے خلاف ہے۔ خواجہ سید علی ہجویریؒ فرماتے ہیں کہ میں نے
عراق وغیرہ میں ابو جعفر صید لانی کے ساتھ چار ہزار آدمیوں کو دیکھا ہے جو حلاجی تھے اور
فارس پر اس کے اس مقالہ (اتحاد و حلول) کے وجہ سے لعنت پھینکتے تھے پھر خواجہ ہجویریؒ
ان مردود فرقوں کے رد میں کلام کرتے ہیں اور اخیر میں فرماتے ہیں ”ومنک علی بن عثمان الجلابی ام
میگویم کہ من ندانم کہ فارس و ابو حلمان کہ بودند و چه گفتند اما ہر کہ قائل باشد بمقالتے کہ خلاف توحید
و تحقیق بود، ویرا اندرین ہیچ نصیبے نباشد و چون دین کہ اصل ست مستحکم نبود تصوف کہ فرع و نتیجہ
آنست اولیٰ تر کہ باخل باشد (کشف المحجوب طبع قدیم ص ۲۰۳ و طبع جدید ص ۲۸۳) مشہور محدث
وصوفی شیخ ابراہیم کورانیؒ نے بھی اس موضوع پر ایک رسالہ لکھا ہے حسن کا نام تنبیہ العقول علی
تنزیہ الصوفیۃ عن اعتقاد التحسیم والعینۃ والاتحاد والحلول“ لکھا ہے اس رسالہ میں تجلی کیساتھ
ظہور کرنے میں اور حلول میں فرق واضح کیا ہے کہ حلول عقیدہ مشرکین ہے اور ظہور
بالتجلی من غیر التقید بالمادۃ والصورة والمکان یہ عقیدہ اہل حق ہے۔

اس کے بعد بھی جو شخص ان محققین صوفیہ کو ان حلولی و امتزاجی فرقوں میں شمار کرتا
ہے اس کی حالت پر سوائے نفوس کے اور کیا کیا جاسکتا ہے۔ آپ حضرت شاہ رفیع الدینؒ کی
اس کتاب دمع الباطل میں اس کی پوری تفصیل پائیں گے انصاف و فہم کی ضرورت ہے۔

شاہ رفیع الدین اور ان کی کتابیں شاہ صاحب کی اکثر کتابوں کا اجمالی تعارف ہم نے مجموعہ

رسائل اسرار المحبۃ تکمیل الاذہان تفسیر آیت النور کے مقدمات میں کر دیا ہے۔ مختصر طور پر یہاں بھی مناسب ہے کہ شاہ صاحب کی کتابوں کا ذکر کر دیا جائے۔ اور خود شاہ صاحب کے بارہ میں بھی چند باتیں ذکر کر دی جائیں۔ شاہ رفیع الدین حضرت شاہ ولی اللہ کی دوسری بیوی سے دوسرے صاحبزادے تھے ان سے بڑے سراج المند مولانا شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی۔ ان سے دو چھوٹے تھے، یعنی شاہ عبدالقادر اور شاہ عبدالغنی والد ماجد شاہ محمد اسماعیل شہید

شاہ رفیع الدین ۶۳ھ میں پیدا ہوئے سن وفات کے بارہ اختلاف پایا جاتا ہے چنانچہ حلی صاحب حدائق حنفیہ میں لکھتے ہیں کہ شاہ رفیع الدین محقق متقن فقیہ محدث تھے صاحب تالیفات جدیدہ کلمات سیرہ میں مسائل کثیرہ جمع کرنے والے علم حقائق میں آپ کی کتاب دمع الباطل فی بعض المسائل الغامضہ مشہور و معروف ہے اردو ترجمہ قرآن مقدمۃ العلم کتاب التکمیل۔ اسرار المحبۃ رسالہ عروض۔ رسالہ شق القمر۔ رسالہ اردو راہ نجات یادگار زمانہ ہیں۔ وفات آپ کی ۱۲۳۸ھ میں ہوئی ”چشمہ فیض“ مادہ تاریخ ہے۔ (حدائق ضحیٰ) اسی طرح مولوی رحمن علی صاحب نے شاہ رفیع الدین صاحب کا سن وفات ۱۲۳۹ھ لکھا ہے (تذکرہ علماء ہند فارسی ص ۶۶)

لیکن محقق بات یہ ہے کہ یہ دونوں تاریخیں صحیح نہیں بلکہ شاہ رفیع الدین کی تاریخ وفات ماہ شوال ۱۲۳۳ھ میں واقع ہوئی اور یہی بات درست ہے مولانا نور الحق اور بعض دیگر حضرات نے ایسا ہی لکھا ہے۔ شاہ رفیع الدین کی کتب میں ترجمہ قرآن اردو تحت اللفظ قیامت نامہ فارسی اسرار المحبۃ عربی تفسیر آیت النور عربی تکمیل الاذہان عربی رسالہ مقدمۃ العلم عربی رسالہ فی علم العروض رسالہ فی التاریخ رسالہ فی اثبات شق القمر رسالہ فی تحقیق الألوان رسالہ فی الحجاب رسالہ فی برہان التمانع حاشیہ علی میرزا بدر رسالہ فی بحث العلم تکمیل الصناعتہ قصیدہ عینیہ فی رد قصیدۃ الشیخ ابن سینا۔ محسن علی بعض القصائد لوالدہ فی تحقیق وحدۃ الوجود قصیدہ فی بیان معارج النبی صلی اللہ علیہ وسلم راہ نجات اردو تفسیر سورۃ البقرہ (تفسیر رفیع) تنبیہ الغافلین رسالہ سمت قبلہ رسالہ تعویلات الخمسة المتخجرة دمع الباطل مجموعہ رسائل جو دس رسائل پر مشتمل ہے یعنی رسالہ اذان رسالہ نماز رسالہ حملۃ العرش رسالہ بیعت رسالہ برہان العاشقین رسالہ نذرہ بزرگان

رسالہ شرح پہل کاف رسالہ شرح رباعیات رسالہ جوابات سوالات اثنا عشر رسالہ مجموعہ فتاویٰ اور ایک اہم کتاب الدرر الدارری ہے جس کا ذکر خود شاہ صاحب نے رسالہ سبواۃ اثنا عشر میں کیا ہے اس کے علاوہ صاحب تذکرہ علامہ ہند نے مولوی حسین احمد طبع آبادی کے حالات میں لکھا ہے کہ ان کی تصانیف میں سے ایک شرح رسالہ مولوی رفیع الدین دہلوی در بیان وجود ہے (۱) شاہ رفیع الدین کا ذکر اسجد العلوم للنواب صدیق حسن خان اور الیابغ الجنی للشیخ محسن بن زبیر لوطی للمولانا عبدالحی الندوی، حدائق الحنفیہ للجمالی اور تذکرہ علامہ ہند از رحمان علی اور حیات ولی کے علاوہ لائیڈن انسائیکلو پیڈیا آف اسلام طبع اول میں ڈاکٹر مولوی محمد شفیع کا ایک مقالہ بھی ہے جس میں شاہ صاحب کے حالات کا ذکر کیا گیا ہے۔ اور اس کے علاوہ اثار الفنا دید میں سر سید احمد خان نے شاہ رفیع الدین کا ذکر کیا ہے شاہ رفیع الدین کے فرزند مولوی مخصوص الد صاحب بھی سر سید کے استاد تھے۔ ارواح ثلاثہ میں بھی حضرت شاہ رفیع الدین کا ذکر خیر موجود ہے۔ چنانچہ ایک جگہ لکھتے ہیں ”خان صاحب (امیر شاہ خان مرحوم) نے فرمایا کہ چار شخص شاہ صاحب (شاہ ولی اللہ) کے خاندان میں بہت سخی تھے۔ ایک شاہ رفیع الدین صاحب ان کی نسبت سید احمد خان نے لکھا ہے کہ ان کا کلسہ زر ہمیشہ خالی رہتا تھا الخ

یہ مکان سے باہر چوترا پر بیٹھا کرتے تھے اور اس پر فرش نہ ہوتا تھا بلکہ صرف چٹائی ہوتی تھی، اور کبھی چٹائی بھی دیدیتے تھے اور خالی زمین پر بیٹھتے تھے۔ سارے محلے کی عورتوں کا کام کیا کرتے تھے۔ میرے استاد میاں محی صاحب فرماتے تھے کہ ایک روز شاہ صاحب عورتوں کا سودا خریدنے گئے چونکہ سودے مختلف اور متعدد دتھے اس لئے اول انہوں نے سودے رومال میں باندھے۔ جب رومال میں گنجائش نہ رہی تو گرتے میں رکھے۔ جب اس میں بھی گنجائش نہ رہی اور ایک سودا باقی رہ گیا تو اسے ٹوپی میں لے لیا۔ میں نے عرض کیا حضرت دال مجھے دیدیجئے اور ٹوپی خالی کر کے اوڑھ لیجئے۔ تو آپ نے فرمایا کہ نہیں مسلمان کی ہر چیز کلام میں آئی چاہیئے (ارواح ثلاثہ طبع جدید ص ۱۰۵) شاہ رفیع الدین تعلیم و تربیت کا کام خوب کرتے تھے علم حدیث اور تمام عقلیات اور نقلیات خوب پڑھاتے تھے اور فتاویٰ بھی لکھتے تھے

مضمون سکر اکثر بزرگان دین کے کلام میں بعض اوقات ایسے کلام سے واسطہ پڑتا ہے

جو یقیناً اشکال کا باعث ہوتا ہے۔ جب کسی بزرگ پر سلطانِ حال کے غلبہ سے سکرطاری ہو جاتا ہے تو اس حال میں شطیحات اور سکر یہ کلمات بھی اس سے سرزد ہوتے ہیں۔ لیکن یاد رکھنا چاہیئے کہ یہ غیر اختیاری حالت ہوتی ہے۔ اعتبار اس سکر کی حالت کا نہیں ہوگا بلکہ صحیح کی حالت کا اعتبار ہوگا کہ صحیح کی حالت میں وہ بزرگ کیا کلام کرتے ہیں، اور کن خیالات کا اظہار کرتے ہیں، کشف وحی کی طرح، ماموں تو نہیں، کشف کے وارد ہونے میں پھر اس کے سمجھنے میں اور اس کے اظہار و بیان کرنے میں غلطی لگ سکتی ہے۔ اس لئے سکر یہ باتوں کو اور ایسی باتوں کو جو شطیحات اور طامات کے قبیل کی ہوں بطور عقیدہ کے نہیں تسلیم کیا جاسکتا۔ بلکہ ان کی اگر کوئی صحیح توجیہ و تاویل ہو سکتی ہو تو اس کی طرف راجع کیا جائے گا۔ ورنہ ترک کر دیا جائے گا۔

نیز جوشِ سرمستی و وجد وغیرہ کے حالات میں جو اشعار یا کلام ان بزرگوں سے سرزد ہوا ہے اس کو بھی ان کے حالات کے مطابق سمجھنا چاہیئے۔ کیونکہ وہ تو اس حال میں بے اختیار تھے اس کے اظہار پر مجبور تھے۔ ۵

۵ من نگویم انا الحق یا میگوید بگو چون مراد لدا میگوید بگوید لوان خواجه معین الدین رحمتی
بہر حال نقص و غیب انسان اور مخلوق کی طرف ہی راجع ہوگا۔ ذاتِ حق کو اس سے پاک و منزہ سمجھنا ضروری ہے۔ در شرح گلشن راز نوشتہ کہ ہر عین از اعیان موجودہ فی الخارج راد و اعتبار است یکے من حیث الحقیقت و آن عبارت است از ظہور نور حق در صور مظاہر ممکنات و این را تجلی شہود گویند۔ و اعتبار دوم من حیث التشخص و التعین و ازین حیثیت است کہ ایشان را ممکن گویند و خلق می نامند۔ و جمیع نقائص موجودات ممکنہ ازین وجہ مشوب میدانند، ۵

از رہ صورت نماید غیر دوست چوں نظر کردی بمعنی حمد و ست

زان یکے ماعند کسم ینفد جز پے ماعندہ باقی مشو۔ (تفسیر حسینی ج ۱ ص ۴۲)

مراتب توحید و ارباب توحید حضرت شاہ رفیع الدین نے اگرچہ دمع الباطل میں کسی قدر مراتب توحید مثلاً توحید ایمانی توحید عرفانی توحید حالی توحید فعلی وغیرہ کا ذکر کیا ہے۔ لیکن مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں مقدمہ میں دوسرے بزرگان دین نے مراتب توحید و ارباب توحید کا جو ذکر کیا ہے اس کا مختصر سا خلاصہ ذکر کر دیا جائے تاکہ مزید بصیرت حاصل ہو۔ مثلاً حضرت مولا عبد الرحمن جامیؒ

نے اور ان کے تلمیذ رشید مولانا عبد الغفور لارہی نے جو ذکر کیا ہے اس کا بیان مناسب ہوگا۔ یہ بزرگ فرماتے ہیں کہ توحید کے مراتب چار ہیں۔

توحید ایمانی۔ توحید علمی۔ توحید حالی اور توحید الہی۔

توحید ایمانی تو یہ ہے کہ بندہ الوہیت کے وصف کے تفرد کا اور حق تعالیٰ کی معبودیت کے استحقاق کے توحید یعنی یکتائی و یگانگت کا آیات قرآنی اور اخبار نبوی کے مطابق دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار کرے۔ اور یہ توحید نتیجہ ہے اس تصدیق کا جو معجز کی تصدیق اور خبر کے صدق کے اعتقاد سے حاصل ہوتی ہے۔ اور ظاہر علم سے مستفاد ہوتی ہے۔ ظاہر علم سے علم کا وہ مرتبہ مراد ہے جو بغیر سلوک و تصوف اور ریاضت میں مشغولیت کے قرآن و سنت کے ظاہر سے حاصل ہو۔ توحید کے اس مرتبہ کو اختیار کرنے اور پکڑنے سے انسان شرک جلی سے خلاصی پاجاتا ہے اور اسلام کی لڑھی میں منسلک ہو جاتا ہے۔ چونکہ ایمان تمام کے لئے ضروری ہے۔ اس لئے صوفیہ کرام توحید کے اس درجہ میں عوام کے ساتھ شریک ہوتے ہیں اور باقی دوسرے مراتب میں وہ منفرد و ممتاز و مخصوص ہوتے ہیں۔

توحید علمی وہ ہے جو باطن علم سے مستفاد ہو۔ اور باطن علم کہتے ہیں علم یقین کو۔ یہ علم کا دوسرا مرتبہ ہے جو صوفیہ کرام کے طریقہ میں مشغولیت کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ اور وہ اس طرح کہ بندہ سلوک و تصوف کے طریق کی ابتدا میں یقین سے جانتا ہے کہ موجود حقیقی اور مؤثر مطلق بجز خداوند عالم جل جلالہ کے اور کوئی نہیں، اور تمام ذوات و صفات اور افعال کو اس کی ذات و صفات اور افعال کے سامنے بے حقیقت و ناپیر جانتا ہے۔ ہر ذات کو ذات مطلق کے نور سے منور اور روشن جانتا ہے۔ اور ہر صفت کو نور مطلق کا عکس و پر تو خیال کرتا ہے، جہاں کہیں بھی علم کا کوئی ذرہ نظر آتا ہے یا قدرت ارادہ سمع اور بصر کو پاتا ہے تو اس کو اس ذات الہی کے علم و قدرت ارادہ سمع اور بصر کے آثار جانتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس تمام صفات و افعال کا حال ہے۔

توحید کا یہ مرتبہ توحید کے خاص اور اہل تصوف کے مراتب توحید کے اوائل میں سے ہے۔ اور اس کا مقدمہ توحید عام کے آخر کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے۔

توحید علمی اگرچہ توحید حالی سے فروتر مرتبہ ہے، لیکن توحید حالی کسی قدر اس کے ساتھ ملی ہوتی ہوئی ہے، وَمِنْ أَجْلِ مَنْ تَسْتَعِينُ عَيْنًا يَشُوبُ بِهَا الْمَقْدُونُ (الدھر) اور اس کی ملاوٹ تسنیم سے ہوتی ہے

جو ایسا چشمہ ہے جس سے مقربین سیراب ہوتے ہیں) اس آیت میں اسی شرابِ توحید کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے۔ اور اس جہت سے اس توحید والا زیادہ ذوق و سرور میں ہوتا ہے۔ اس وجہ سے کہ حال کی ملاوٹ بھی اس میں ہوتی ہے، اور کچھ رسومِ ظلمت بھی اس سے مرتفع ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ ایسا شخص اپنے کئی تصرفات میں اپنے علوم کے مقتضی کے مطابق عمل کرتا ہے، اور اسباب کے وجود کو جو کہ افعالِ الہی کے روابط ہیں درمیان میں نہیں دیکھتا۔ لیکن اکثر احوال میں ظلمت وجود کے بقایا کے سبب سے اپنے علم کے مقتضی سے محجوب ہوتا ہے۔

اس توحیدِ علمی کی وجہ سے بندہ کسی قدر شرکِ خفی سے باہر ہو جاتا ہے۔

توحیدِ حالی توحید کا وہ درجہ ہے کہ موحد کی ذات کے ساتھ حالِ توحید وصف لازم ہو جائے۔ جملہ رسوماتِ ظلمت وجود و ماسوائے تھوڑے سے بقیہ کے، اس نورِ توحید کے اشراق سے متلاشی فانی اور مضحل ہو جاتے ہیں۔ اور نورِ توحید اس کے حال میں مستر و مندرج ہو جاتا ہے، جیسا کہ گو اکب کا نورِ انوار آفتاب میں مندرج ہو جاتا ہے۔ فلا استبان الصبح العجیب منورہ با سدابہ امتوار نور الکوکب۔

یعنی جب صبح ظاہر ہوتی ہے تو اس کا نور اپنی روشنی کے سبب سے ستاروں کے نور کو اپنے اندر درج کر لیتا ہے۔ اسی طرح جب حقیقت وحدت کی صبح نمودار ہوتی ہے تو اپنی روشنی سے تمام انوار کو پوشیدہ کر دیتی ہے۔ اور اس مقام میں موحد کا وجود مشاہدہ جمال وجود واحد میں اس طرح مستغرق اور فانی ہو جاتا ہے کہ اس کے سامنے تجز ذات و صفات واحد کے اس کے شہود کی نگاہ میں، اور کچھ نظر نہیں آتا۔ یہاں تک کہ اس توحید کو بھی وہ واحد کی صفت دیکھتا ہے۔ اپنی صفت نہیں جانتا۔ اور اس کے دیکھنے کو بھی اس کی صفت ہی دیکھتا ہے اور اس کی ہستی قطرہ کی طرح بحرِ توحید کے تلاطم امواج کے تصرف میں پڑ کر غرق ہو جاتی ہے۔ اسی مقام کے بارہ میں حضرت جنیدؒ کا قول ہے کہ "التوحید معنی یضحل فیہ الرسوم۔ ویندرج فیہ المعلوم، ویکون اللہ کما لم یذیل" یعنی توحید ایک ایسا معنی ہے کہ جب حق تعالیٰ کی یکتائی موحد کے دل پر حملہ آور ہوتی ہے اور اس کے دل پر چھا جاتی ہے تو نہ اس موحد کا کوئی اثر رہتا ہے۔ اور نہ علم یعنی اس کی نگاہ سے ہر چیز مرتفع ہو جاتی ہے، اور حق سبحانہ و تعالیٰ اس طرح دکھائی دیتا ہے جس طرح ازل الازل میں تھا۔ کان اللہ و

لم یکن معد شیء

اس توحید کا منشاء دراصل نور مشاہدہ ہوتا ہے جس طرح توحید علمی کا منشاء مراقبہ ہوتا ہے اور اس توحید کے ساتھ اکثر رسوم و نشانات بشریت منتفی ہو جاتے ہیں۔ توحید علمی سے بھی کچھ تھوڑے بہت نشانات مرتفع ہوتے ہیں لیکن نہ اس طرح جس طرح توحید حالی سے۔

توحید حالی میں جو بعض رسومات و نشانات و آثار باقی رہ جاتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جب تک موجد سے تربیت افعال اور تہذیب اقوال ممکن ہو (اور ظاہر ہے کہ یہ چیزیں اس حیات کے اکثر ادوار میں جاری رہتی ہیں) تو اس کی وجہ سے زندگی میں توحید کا جیسا کہ حق ہے وہ پورا نہیں ادا کیا جاسکتا، اسی بنا پر حضرت شیخ ابوعلی دقاقؒ نے کہا ہے کہ ”التوحید عظیم لا یقضی دینہ وغیب لا یؤدی حقہ“ کہ توحید ایک ایسا قرض خواہ ہے جس کا قرض چکایا نہیں جاسکتا۔ اور ایک ایسا سفر ہے کہ جس کا حق ادا نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ ذات حق ہر طرح بسیط حقیقی ہے، اور بندہ مرکب تو دیکھے ایسی ہستی کا ادراک کر سکتا ہے اور کس طرح اس کو دریافت کر سکتا ہے جس سے کثرت ذہنی ہو یا خارجی ہر طرح مسلوب ہے، البتہ خواص موحدین پر اس زندگی میں بھی حقیقت توحید کہ جس کی وجہ سے ایک دم آثار اور رسوم وجود مثلاًشی ہو جائیں گاہے بگاہے کسی لمحہ برق خاطف کی طرح چمکتی ہے اور پھر فی الحال منتفی ہو جاتی ہے، اور بقایا رسوم پھر عود کر آتے ہیں۔ لیکن جب تک یہ خاص حال طاری ہوتا ہے۔ اس حال میں کلی طور پر شرک خفی مرتفع ہو جاتا ہے۔

توحید الہی اس کے آگے توحید الہی کا درجہ ہے کہ حق سبحانہ و تعالیٰ انزل الازال میں بنفس خود نہ کسی دوسرے کی وصف توحید کرنے سے، وصف وحدانیت، اور ثقت فردانیت کے ساتھ موصوف تھا۔ ”کان اللہ ولم یکن معد شیء“ اور اب بھی اسی صفت ازلی پر واحد فرد ہے۔ ”الآن کما کان“ اور اب الابد تک اسی وصف کے ساتھ موصوف رہے گا۔ مکمل شیء ہالک الا وجهہ“ اسی بنا پر ہلک مضارع کا صیغہ نہیں استعمال کیا گیا، بلکہ اسم فاعل جو استمرار و دوام پر دلالت کرتا ہے لایا گیا ہے۔ تاکہ معلوم ہو جائے کہ تمام اشیاء اس کے وجود کے سامنے آج بھی بالک ہیں اور اس حال کے مشاہدہ کا حوالہ فرد امک کرنا، یہ تجویز کے حق میں ہے ورنہ ارباب بصائر اور ارباب مشاہدات جو زمان و مکان کی تنگی سے خلاصی پا چکے ہیں یہ وعدہ ان کے حق میں

عین نقد ہے، یعنی فی الحال موجود ہے، اور یہ توحید ہے جو نقص و عیب سے پاک ہے اور مخلوق کی توحید ان کے وجود کے نقص کی وجہ سے ناقص ہے کہ مخلوق مرکب اور مقید ہے۔ تو ایسی ہستی، واحد حقیقی کا حقیقی ادراک کس طرح کر سکتی ہے، اور اس کو کس طرح پاسکتی ہے۔ چنانچہ شیخ الاسلام نے اپنی کتاب منازل السائرین میں یہ اشعار درج کئے ہیں۔

ما و احد الواحد من واحد اذ کل من وحدہ جاحد
توحید من ينطق عن نفسه عاریة ابطالها الواحد
توحیدہ ایاہ توحید ونعت من ينعتہ لاحد

اس کا حاصل یہ ہے کہ توحید حقیقی تو اس وقت حاصل ہو سکتی کہ حق سبحانہ جو کہ بسیط حقیقی ہے، وہ بغیر کسی امر کی مزاحمت کے مد رک ہو، اور یہ بات حق سبحانہ و تعالیٰ کو خود تو حاصل ہے کہ وہ اپنی بساطت اور عدم مزاحمت کی وجہ سے اپنی توحید کا ادراک کر سکتا ہے یعنی وہ خود کما حقہ اپنی توحید کو جانتا ہے، لیکن حق تعالیٰ کے علاوہ کائنات میں جو مخلوق ہے اس میں کسی نہ کسی درجہ میں ترکیب موجود ہے تو اس کو یہ بات حاصل نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ ترکیب سے خالی نہیں۔ اور مرکب غیر مرکب ہستی کو نہیں پاسکتا، اس لئے اگر کوئی توحید حقیقی کا دعویٰ کرتا ہے تو اس کا حال اس کے قال کی تکذیب کر دیتا ہے مصرع اول ما و احد میں اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ توحید کے اقسام اربعہ میں سے حقیقی توحید کی نفی ہے اور دوسرے مصرع میں توحید حالی کے ماسوا دوسری اقسام توحید کی نفی ہے اور تیسرا مصرع توحید حالی کی نفی کرتا ہے۔ آخری دونوں بیت پہلے بیت کی تفصیل ہے۔

ما و احد یعنی واحد حق کی توحید حقیقی کا کوئی بھی ادراک نہیں کر سکتا، کیونکہ جو بھی اس کی توحید کا ادراک کرے خواہ توحید ایمانی علمی اسی ہو تو عین توحید میں مثبت کثرت ہو گا۔ کیونکہ یہ توحید تو عبارت ہے نسبت توحید اور طرفین سے جو موحد توحید کرنے والا اور موحد جس کی توحید کی گئی ہے۔ اب اگر توحید حالی کا ادراک کرے گا تو اس کا مدرک بسیط حقیقی نہ ہو گا۔ بلکہ بسیط اضافی ہو گا جو نسبت اور طرفین پر مشتمل ہے۔ لہذا تمام تقادیر پر یہ شخص توحید حقیقی کا فاقد ہو گا۔ یعنی توحید کو گم پانے والا ہو گا۔ تو یہ اس کا حال، اس کے قال کا کذب ہو گا۔ اگر لسان قال سے دعویٰ کرے گا کہ مجھے توحید حقیقی حاصل ہے تو لسان حالی اس کی تکذیب کر دے گی۔

مطلب یہ ہوا کہ بندہ کی توحید تو یہ ہے کہ واحد حق کے وصف کی بات کرتا ہے اور اس کو احدیت کے ساتھ موصوف کرتا ہے جیسا کہ توحید حالی کے علاوہ دوسری صورتوں میں بھی یہی بات ہے، تو یہ توحید صوری ہوگی اور عاریت ہوگی نہ حقیقی توحید، کہ واحد حق کی حقیقت اس توحید کے بطلان کا فیصلہ دیتی ہے۔ کیونکہ حالِ قال کے موافق نہیں ہے کہ وحدت حق تو بسیط حقیقی ہے۔ اور اس شخص کی توحید کثرت کو متضمن ہے جو عبادت ہے نسبت اور طرفین سے۔ تو معلوم ہوا کہ توحید حقیقی تو صرف حق تعالیٰ کا حق ہے جو اس نے اپنی ذات کے لئے کیا ہے (انت کما اثبت علی نفسک)

اور بغیر مزاحمت کے خود بخود حاضر ہے۔ اس کو توحید حقیقی حاصل ہے۔ باقی صفت اور لغت حق سبحانہ و تعالیٰ کی وحدت کے ساتھ لسانِ حال سے کہ جس کا مطلب دل کا یکتا ہونا ہے غیر حق سے تو یقینی بات ہے کہ یہ لاحد اور مخرف ہے توحید حقیقی سے کہ مدرک اور مشہود اس کا بسیط اضافی ہے نہ بسیط حقیقی۔ پس مطلق وحدت حق جو کہ بسیط حقیقی ہے نہ ہوئی بلکہ یہ مخرف ہوگی واقع میں انتہی ماہر طرزے، کہ می رقیم شایانش نبود اور ہر رنگے کہ می آید ہماں مقصود بود۔ اصغر
اے بوجہ صفت بیان ماہمہ بیچ ہمہ آن تو آن ماہمہ بیچ
ہرچہ پسند خیال ماہمہ نفس ہرچہ گوید زبان ماہمہ بیچ
ما بکنہ حقیقتش نہ سیم اے یقین و گمان ماہمہ بیچ
طلبم نہایتے آن کہ نہایتے ندارد بہ نگاہ ناشکیبے بدل امیدوارے

صفاتِ الہیہ کا اجمالی بیان فرقہ معتزلہ اور فرقہ جہمیہ جو ہم بن صفوان کی طرف منسوب ہے یہ گمراہ فرقے ہیں جن کا مسلک یہ ہے کہ انسان اپنے اعمال و افعال میں مجبور و مضطر ہے۔ یہ اپنے اختیار اور ارادہ سے کوئی کام نہیں کر سکتا، اور اللہ تعالیٰ کے سوا کسی فعل نہیں۔ بندہ کی طرف جو فعل منسوب کیا جاتا ہے اس کی محض مجازی طور پر نسبت ہوتی ہے۔ بندہ نہ تو کسی چیز کا فاعل ہوتا ہے اور نہ مستطیع اس کے علاوہ جنم یہ بھی کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم حادث رونو پیدا یعنی اشیاء کے ظہور سے پہلے اس کو علم نہیں ہوتا (حافظ بن حجرؒ نے کہا ہے کہ فرقہ جہمیہ پر رد اور انکار کی وجہ صرف مذہب جبر نہیں بلکہ سلف نے بالاتفاق جہمیہ اور معتزلہ وغیرہ باطل فرقوں پر رد

اس لئے کیا ہے کہ یہ خداوند تعالیٰ کی صفات کا انکار کرتے ہیں، حالانکہ صفات پر ایمان لانا ضروری ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا ہے کہ نیکی کی بڑی قسموں میں اللہ تعالیٰ کی صفات پر ایمان لانا ہے، اور یہ اعتقاد رکھنا کہ اللہ تعالیٰ ان صفات کے ساتھ متصف ہے، کیونکہ اگر صفات پر ایمان لائے گا تو اس بندے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان ایک ایسا عرفان کا دروازہ کھل جائے گا جس سے وہ بندہ اللہ تعالیٰ کی مجد و کبریا (عظمت، بزرگی اور اس کی بڑائی) کو سمجھنے کے قابل ہو سکے گا، صفات مخلوق اور محدث نہیں بعض روایات میں آیا ہے کہ خلق میں غور و فکر کرو اور خالق میں غور و فکر کرو۔ صفات میں تفکر صرف اس درجہ تک ہو گا کہ یہ معلوم کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ ان صفات کے ساتھ کس طرح متصف ہے،

اور یہ کہ ایسا یہ صفات عین ذات ہیں یا زائد ہیں اور نیز شرع میں کونسی صفات ایسی ہیں جن کے ساتھ ہم اللہ تعالیٰ کو موصوف کر سکتے ہیں اور کونسی صفات ایسی ہیں کہ ان کا اطلاق اس پر نہیں کر سکتے اور ان کے ساتھ اس کو موصوف نہیں قرار دے سکتے یہ بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء پاک اور صفات توقیفی ہیں جہمہ اور معتزلہ وغیرہ صفات کا انکار کرتے ہیں حتیٰ کہ ان لوگوں نے یہاں تک کہا ہے کہ قرآن خدا تعالیٰ کا کلام نہیں۔ بلکہ قرآن مخلوق اور حادث ہے یعنی خدا تعالیٰ کی صفت نہیں۔

اور اسی طرح معتزلہ فرقہ کے لوگ بھی اپنے آپ کو اہل عدل والتوحید کہتے ہیں اور توحید سے ان کی مراد اللہ تعالیٰ کی صفات کی نفی ہوتی ہے۔ کیونکہ ان کے خیال میں یہ صفات الہی تشبیہ کو مستلزم ہیں اور جس نے اللہ تعالیٰ کو مخلوق سے تشبیہ دی تو اس نے شرک کیا، معتزلہ بھی صفات کی نفی میں جہمہ کے ساتھ شریک ہیں۔

لیکن اہل سنت نے توحید کی تفسیر تشبیہ اور تعطیل کی نفی سے کی ہے چنانچہ حضرت جنید بغدادیؒ نے فرمایا ہے کہ توحید قدیم کو حادث سے الگ کرنے کا نام ہے (التوحید افراد القدیم من الحادث) اور ابو القاسم نیشیؒ نے کہا ہے کہ توحید وَحْدٌ یُّوَحِّدُ کی مصدر ہے، اور وَحْدٌ اللہ کا معنی یہ ہے کہ میں نے اللہ تعالیٰ کو اس کی ذات اور صفات میں منفرد اور یگانہ اعتقاد کیا، اس کا کوئی نظیر و شبہ نہیں۔ اور بعض وَحْدَتہ کی تعبیر اس طرح کرتے ہیں کہ میں نے اس کو واحد جانا۔ اور بعض

کہتے ہیں کہ میں نے اس سے کیفیت اور کمیت کو سلب کیا ہے پس وہ اپنی ذات میں واحد ہے جس کے لئے انقسام نہیں، اور صفات میں بھی اس کا کوئی شبہ نہیں اور سمیت، ملک اور تدبیر میں بھی اس کا کوئی شریک نہیں۔ اس کے سوا کوئی رب اور خالق نہیں۔

اور حضرت شیخ المشائخ مولانا نانوتویؒ نے فرمایا ہے کہ جمیہ اہل بدعت کا ایک گروہ ہے۔ وہ صفات کا انکار کرتے ہیں۔ اگر ان کی مراد یہ ہو کہ صفات ذات سے الگ کوئی مستقل وجود نہیں رکھتیں، اور زائد علی الذات نہیں ہیں بلکہ ذات کے اندر شامل اور درج ہیں۔ کیونکہ ذات کافی ہے مختلف افعال کے ترتیب کے لئے اور ذات کے علاوہ کوئی چیز قدیم نہیں ہے تو یہ معنی اس قابل نہیں کہ اس کا رد و ابطال کیا جائے۔ اور اگر ان کی مراد مطلق صفات اللہ کی نفی ہو تو پھر یہ رد و ابطال کے قابل ہے مسئلہ صفات کی تفصیل امامِ ہتھی اور دیگر ائمہ دین جو اہل سنت والجماعت سے تعلق رکھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اسماء اور صفات جو قرآن اور احادیث صحیحہ میں مذکور ہیں ان کو دو قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے۔

(۱) وہ صفات جو اس کی ذاتی صفات ہیں، وہ بذاتہ ان صفات کا ازل سے ابد تک مستحق ہے اور ان کے ساتھ متصف ہے۔

(۲) وہ صفات جو اس کی فعلی صفات ہیں۔ جن کے ساتھ وہ ازل میں متصف نہیں تھا بلکہ بعد میں اس کے ساتھ متصف ہوا یا ہو گا۔ اور ان ائمہ دین نے یہ بھی کہا ہے کہ خدا تعالیٰ پر اسی صفت کا اطلاق کیا جائے گا جو کتاب اللہ اور سنت صحیحہ ثابتہ کا بدلہ لول ہو۔ یا جس پر ائمہ سلف کا اجماع اور اتفاق ہو۔ اور بعض اسماء و صفات وہ ہیں جن کے باری تعالیٰ پر اطلاق کرنے میں عقل کی دلالت بھی ملتی ہوئی ہوتی ہے اب بعض صفات مثلاً حیاۃ قدرت علم ارادہ سمع بصر کلام یہ اس کی ذاتی صفات ہیں اور خلق رزق احیاء اماتت عفو اور عقوبت کرنا یہ اس کی صفات فعلیہ ہیں۔

اور وہ صفات جن کا اطلاق نص کتاب و سنت سے ثابت ہے جیسا کہ وجہ ید عین، یہ بھی اس کی ذاتی صفات کے قبیل میں شمار ہوتی ہیں اور اسی طرح استوار نزول مجبیٰ یہ صفات فعلیہ ہیں۔

اب ایسی صفات کا اطلاق اور ثبوت اللہ تعالیٰ کے لئے جائز ہے کیونکہ خبر (قرآن و سنت) میں اس کا ثبوت ہے لیکن ساتھ تشبیہ کی نفی بھی ضروری ہے۔ لیس کمثلہ شئی

صفات ذاتیہ تو وہ میں جو اس کی ذات کے ساتھ ہمیشہ سے قائم ہیں اور ہمیشہ تک قائم رہیں گی۔ اور صفات فعلیہ وہ میں جو اس سے ثابت ہیں، لیکن باری تعالیٰ کسی فعل کے صدور میں کسی امر کا محتاج نہیں بلکہ جب وہ کسی چیز کا ارادہ کرے تو کن فیکون کے طریق پر وہ موجود ہوگی۔

صفات کی تقسیم صفات کی تقسیم اس طرح بھی کی جاسکتی ہے کہ صفات دو قسم ہیں عدمی اور وجودی۔ عدمی سے مراد نفی تقاضا، اور وجودی سے مراد اثبات کمالات ہے۔ عدمی کو جلالی اور وجودی کو جمالی بھی کہہ سکتے ہیں (تبارک اسم ربک ذوالجلال والاکرام)

صفات وجودیہ سات میں مختصر ہیں یعنی حیاة ارادۃ علم قدرت سمع بصر کلام، اور باقی صفات جیسے رحمت خلق وغیرہ انہیں صفات کی طرف راجع ہیں۔ اب قدرت کی فروع میں سے رحمت ہے جو رحمن و رحیم میں مذکور ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی صفت رحمن بیان کی ہے جو رحمت پر مشتمل ہے جیسا کہ عالم جو علم پر مشتمل ہوتا ہے۔ اور رحمت سے مراد ان کو نفع پہنچانے کا ارادہ ہے جسکے باوجود علم میں موجود ہے کہ ان کو نفع پہنچائے گا اس لحاظ سے رحمت صفات ذات میں سے ہوگی اور وہ رحمت جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے قلوب میں رکھا ہے جس کا مفہوم مرحوم پر رافت کا اظہار ہے تو یہ صفات فعلیہ میں سے ہے یعنی جس کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے۔ اور قدرت کے فروع میں سے رزق ہے رزق کی جانب سے رزق دینا اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ خالق رزق ہے۔ اور بندہ پر انعام کرنے والا ہے۔

اگر تم یہ اشکال پیش کرو کہ قدرت تو قدیم ہے اور افاضۃ رزق حادث ہے اس سے تو ذات خداوندی محل حوادث بن جائے گی،

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں تعلق حادث ہے تعلق کے حادث ہونے سے صفت کا حادث ہونا یا ذات کا محل حوادث ہونا کیسے لازم آتا ہے؟

اگر یہ کہو کہ وہ ازل میں رزق نہیں تھا بلکہ جب بندہ کا وجود ظاہر ہوا تو اس وقت وہ رزق قرار پایا۔ تو اس سے اس میں تغیر لازم آئے گا اور وہ محل حوادث بن جائے گا،

اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ تغیر صرف تعلق میں ثابت ہوتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی قدرت اعطاء رزق کے ساتھ متعلق نہیں تھی پھر اس کا تعلق قائم ہوا۔ اس سے خود

نفس صفت (قدرت) میں تغیر ثابت نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر اس صفت رزق میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ یہ صفات ذاتیہ میں سے ہے یا صفات فعلیہ میں سے، جس نے قدرت علی الرزق کی طرف دیکھا اس نے کہا کہ یہ صفت ذاتیہ اور قدیم ہے اور جس نے اس کے تعلق کی طرف نگاہ کی اس نے اس کو صفات فعلیہ میں شمار کیا۔ اور وہ یقیناً حادث ہے اور محال تو صفات ذاتیہ میں سے نہ صفات فعلیہ یا اضافیہ میں،

محدث ابن بطال نے کہا ہے کہ رزق تو اللہ تعالیٰ کے افعال میں سے ایک فعل ہے اور یہ اس کی صفت فعلی ہے کیونکہ رازق مرزوق کو چاہتا ہے اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ ازل میں تھا۔ اور وہاں کوئی مرزوق نہیں تھا۔

اور جب ایسا ہو کہ وہاں نہیں تھا پھر اس کے بعد موجود ہوا تو وہ محدث ہوا، اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ تو موصوف ہے صفت رزق کے ساتھ کیونکہ وہ رازق ہے اور اس نے اپنی توفیق اس صفت کے ساتھ کی ہے مخلوق کو پیدا کرنے سے پہلے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ رازق ہے یعنی رزق دے گا جب مرزوقین کو پیدا کرے گا اور دیگر محدثین کرام نے بھی یہ کہا ہے کہ قدرت کا قدیم ہونا اور افاضہ رزق کا حادث ہونا یہ دونوں باتیں باہم منافی نہیں کیونکہ حادث تو تعلق ہے اور وہ مخلوق کے موجود ہونے کے بعد اس کا رازق ہونا ہے، یہ اس میں تغیر کو مستلزم نہیں کیونکہ تغیر تو تعلق میں ہے اس کی قدرت پہلے اعطاء رزق کے ساتھ متعلق نہیں تھی۔ بلکہ وہ اس بات کے ساتھ متعلق تھی کہ جب وہ موجود ہوگا تو اس کو رزق دیا جائے گا اور جب وہ موجود ہو گیا تو پھر اس صفت کا تعلق اس کے ساتھ قائم ہو گیا بغیر اس کے نفس الامر میں اس صفت میں کسی قسم کا تغیر واقع ہوا ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ جس نے صفت قدرت میں اقتدار علی ایجاد الرزق کی طرف دیکھا تو اس نے اس صفت کو صفت قدیمہ ذاتیہ قرار دیا۔ اور جس نے تعلق کی طرف دیکھا اس نے اس کو صفت فعلیہ اور حادث قرار دیا۔

صفات فعلیہ اور اضافیہ میں کسی قسم کا استعمال نہیں ہوتا یہ تو صفات ذاتیہ میں ہوتا ہے۔

قدرت کے فروغ میں شے عزیز، حکیم، اور مقلب القلوب بھی ہیں، عزیز بمعنی ذو العزة ہو تو یہ

صفت ذاتیہ ہوگی جو بمعنی مطلق قہر اور غلبہ کے ہوگی۔ اب جس میں عزت نہ ہوگی۔ اس کا مالک وہی اللہ تعالیٰ ہوگا۔

اس معنی کے اعتبار سے غزۃ الدہ کے ساتھ قسم اٹھاتے ہیں اور یہ صفات فعلیہ ہیں سے ہوگی بمعنی قہر علی الخلق اور غلبہ علی الخلق اور اسی اعتبار سے قرآن کی اس آیت میں کہا گیا ہے اِنَّ الْعِزَّةَ لِلّٰهِ دَلِیْلٌ سُوْلِهٖ وَ لِّلْمُؤْمِنِیْنَ، اور اس معنی میں پھر اس کے ساتھ قسم اٹھانی درست نہ ہوگی۔ اور حکیم بھی صفت ذاتیہ بمعنی علیم ہو سکتی ہے اور صفت فعلیہ بمعنی محکم کرنا بھی ہو سکتی ہے یعنی محکم کرنے والا اور مقلب لقلوب صفت فعل ہے اور قدرت کے فروعات میں سے ہے یعنی خواطر کو تبدیل کرنے والا۔ اور عزائم کو توڑنے والا کیونکہ عباد کے قلوب اس کی قدرت کے تحت ہیں وہ جس طرح چاہے جب چاہے ان کو پلٹ سکتا ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کا معنی قلب کو قلب بنانے والا، اور بمعنی خالق ارادہ وغیرہ ہو جو اعراض قلب میں سے ہیں اور اللہ تعالیٰ کا فرمان وَ نَقَلْبُہٗ اَفِئْدَتُہُمْ وَ اَبْصَارُہُمْ میں یہی بات ہے۔

امام راغب اصفہانی نے کہا ہے کہ تغلب شئی کا مطلب اس شئی کو ایک حال سے دوسرے حال کی طرف متغیر کر دینا ہوتا ہے۔ اور تغلب تصرف کو کہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کا دلوں اور ابصار کو تغلب کرنے کا مطلب ان کو ایک رائے سے دوسری رائے کی طرف پلٹ دینا ہے۔ اور تغلب افتدہ کا معنی یہ ہے کہ ان میں سے جس طرح چاہے تصرف کرے۔ باقی سمع و لبصر تو وہ سمیع اور بصیر ہے۔ سمیع اس کو کہتے ہیں جو سمع سے مسموعات کا ادراک کرے۔ اور بصیر اس کو کہتے ہیں جو بصر سے مریات کا ادراک کرے۔ یہ مطلب نہیں کہ سمع کے بغیر سمیع ہے اور بصر کے بغیر بصیر جیسا کہ مغزلہ کا خیال ہے۔ اور نہ سمیع بمعنی عالم ہے کہ وہ مسموعات کو جانتا ہے جیسا کہ بعض نے اس طرح اس کی تاویل کی ہے کیونکہ اگر یہ معنی کیا جائے تو العیاذ باللہ اس معنی کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ اور ایک اندھے بہرے میں مساوات لازم آتے گی۔ کیونکہ اندھا یہ جانتا ہے کہ آسمان سبز ہے لیکن دیکھتا نہیں۔ اور بہرہ جانتا ہے کہ جہاں میں مختلف آوازیں ہیں لیکن وہ سنا نہیں اس سے معلوم ہوا کہ سمیع اور بصیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ سمع اور بصر علم سے ایک امر زائد ہے جس کا فائدہ اس کے علاوہ ہے جو علم سے معلوم ہوتا ہے

اشکال اگر یہ اشکال پیش کیا جائے کہ سَمْع کا تصور اللہ تعالیٰ کے لئے کیسے کیا جاسکتا ہے جبکہ سَمْع عبارت ہے ہوا ممتوج کا اس عصب مفروش تک پہنچنا جو کان کے گہرے حصے میں بچھایا ہوا ہے۔

جواب یہ ہے کہ اس سے یہ مراد نہیں بلکہ سَمْع سے مراد ایک ایسی حالت ہے جسکو اللہ تعالیٰ کسی زندہ ہستی میں پیدا کر دیتا ہے جس سے وہ زندہ ہستی آوازوں کا ادراک کرتی ہے۔ البتہ عام طور پر عادیۃ اللہ اس طرح جاری ہے کہ آواز کا ادراک عام طور پر اس وقت ہی ہوتا ہے جبکہ ہوا وہاں تک پہنچ جائے لیکن عقلی ملازمہ ان کے درمیان نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ مسموع کو بدن ان وسائل کے بھی سنا ہے جیسا کہ اس کے دیکھنے کے لئے مواجہت مقابلہ اور شعاع وغیرہ کا لکھنا شرط نہیں جو عام طور پر عادیۃ البصار کے لئے ضروری ہوتا ہے الغرض کہ سَمْع و بصر دونوں صفات ذاتیہ حقیقیہ وجودیہ میں سے ہیں جو صفات سبع میں شمار ہوتی ہیں اور ان دونوں کا تعلق اس وقت ہوتا ہے جبکہ مسموع اور مبصر موجود ہو جائیں۔

حضرت امام ابن تیمیہؒ نے کہلے کہ ہر کمال جو ممکنات مخلوق میں پایا جاتا ہے تو وہ کمال اسی ذات خداوی کی طرف سے ہے اور یہ بات محال ہے کہ جو فاعل کمال اور مبدع کمال ہے وہ اس کمال سے عاری ہو۔ بلکہ وہ اس کمال کا زیادہ حقدار ہے جب کوئی کمال مخلوق کے لئے ثابت ہوگا تو حق تعالیٰ اس کے ساتھ زیادہ حقدار ہے اور ہر نقص کہ جس سے مخلوق منزہ اور پاک ہے تو خالق تعالیٰ کا اس سے بطریق اولیٰ پاک اور منزہ ہونا ضروری ہے

صفات کی عینیت و غیریت اور تمہارے سامنے یہ بات عیان ہوگی کہ حق تعالیٰ کی صفات کو نہ تو عین ذات کہا جاسکتا ہے اور نہ غیر ذات، اس مثال کو سامنے رکھو تو بات واضح ہوگی، تم دیکھو کہ ایک شعاع جو سورج کی شعاعوں میں سے ہے۔ اس کے بارہ میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ بعینہ وہ نور عظیم ہے جو جرم شمس میں پایا جاتا ہے۔ اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس سے بالکل مغائر ہے جس طرح سیاہی سفیدی کپڑے سے الگ اور مغائر ہوتی ہے۔ بلکہ یہ شعاع اس نور کا تزلزل ہے جو جرم شمس میں موجود ہے۔ اسی طرح ذات حق سبحانہ و تعالیٰ جو مبدع ہے اپنے جمیع صفات کا اور صفات کا وجود ذات سے نازل (مرتبہ ثانیہ میں) ہے۔ لہذا عین الذات اور لا غیر الذات۔ برخلاف ممکن کے

کہ وہ اپنی حقیقت اور ذات میں وجود اور کمالات وجود سے عاری ہوتا ہے۔ اس کو وجود اور کمالات خارج سے حاصل ہوتے ہیں۔ جیسا کہ زمین کو نور اور روشنی شمس سے حاصل ہوتی ہے۔ باقی رہے ثَرَوْر و تَقَاتَص جو ممکن کے اندر پائے جاتے ہیں سو یہ اس وجہ سے ہیں کہ ممکن کے وجود خاص کا احاطہ عدم نے کیا ہوا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جس طرح مربع مثلث مستطیر مخروطی وغیرہ اشکال کو نور شمس جو زمین وغیرہ پر واقع ہوتا ہے اور مختلف اشیاء کے ساتھ جو اس کا احاطہ کرتے ہیں ان کی وجہ سے یہ اشکال بن جاتی ہیں، حالانکہ نور تو واحد بسیط ہے جو ممتد اور منتشر فی الافاق ہے۔

لیکن ایسی صورت میں مختلف اشکال اختیار کر لیتا ہے۔ بذاتہ تو نور شمس میں یہ اشکال موجود نہیں یہی حال ثَرَوْر و قَبَاح کا بھی ہے۔ کہ ذات باری تعالیٰ ان کے ساتھ اصلاً متصف نہیں لیکن وہ ان ثَرَوْر و قَبَاح کو ان کے محل میں ایجاد کر دیتا ہے۔ پس ثَرَوْر سب اللہ تعالیٰ کے پیدا کئے ہوئے ہیں اور خود وہ ان سے منزہ ہے۔ اور جو خوبیاں ہیں وہ تمام کی تمام اس میں موجود ہیں اور اس سے صادر ہوتی ہیں۔

حضرت مولانا شاہ محمد اسماعیل شہیدؒ نے فرمایا ہے کہ میرے خیال میں اللہ تعالیٰ کے ارادہ کا ثبوت اور یہ حکم لگانا کہ اللہ تعالیٰ فاعل بالارادہ ہے۔ اس کے لئے عالم کے عمدہ نظام اور تدبیر کامل اور علویات کا سفلیات کے ساتھ اور غیبیات کا شہادیات کے ساتھ ربط و ارتباط ملاحظہ کرنے کے بعد اور طرح طرح کے تقلبات و تصرفات کو ملاحظہ کرنے کے بعد یہ سمجھ میں آتا ہے کہ یہ سب نظام جس طرح قائم ہے اس سے بہتر تصور میں نہیں آسکتا، اور اس پر حکم لگانا ضروریات عادیہ میں سے ہے جس سے کوئی عاقل انکار نہیں کر سکتا اس کا انکار ایسا ہی ہوگا جس طرح کوئی شخص کتابت کے عمدہ اور حسین نقوش کو جو اس فن کے حسن و رونق کے ساتھ انتہائی مطابقت رکھتے ہوں۔ ان کو ملاحظہ کرنے کے بعد یہ کہہ دے کہ یہ تو ارتعاشی حرکت سے سرزد ہوتے ہیں اور اتفاق سے اس فن کے قوانین کے ساتھ موافق ہو گئے ہیں۔ یا جس طرح کوئی شخص بلیغ اور موزون اشعار سن کر جو صنائع پر یغیر پر مشتمل ہوں، یہ کہہ دے کہ یہ تو شاعر سے بغیر سوچ و فکر اور بغیر قصد و ارادہ کے صادر ہو گئے ہیں شاعر کا خیال نہیں تھا کہ وزن و قافیہ کی رعایت

محدود ہو۔ اور بغیر مقتضی حال کی رعایت کے۔ یا بغیر اس کے کہ کسی قسم کے صنائع کا اعتنا کیا گیا ہو۔ بلکہ یہ آواز اضطراب کی شکل میں صادر ہوتی ہے۔ اور اتفاقاً مختلف مخارج کی تقطیع ہو گئی اور متوالی الفاظ آگئے ہیں پھر ان کا نطق ایسے وزن و قافیہ اور مقتضی حال کے مطابق ہو گیا ہے۔ یقیناً ایسا خیال کرنے والا شخص پاگلوں میں شمار کئے جانے کے قابل ہوگا۔

حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ نے فرمایا ہے کہ کمالات اور خوبیاں سب کی سب وجودی ہیں اور وجود کے تابع ہیں اور وجود ہی ان کی اصل اور مصدر ہے۔ اسی لئے معدوم کسی کمال کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ شرور و نقائص تمام کے تمام عدمی ہیں۔ اور یہ عدم سے خالی نہیں ہی عدم ان کا منشا و ماخذ ہے مثلاً بصیر کمال ہے اور یہ ایک وجودی امر ہے اور علمی (اندھاپن) نقص ہے اور یہ عدم بصیر ہے۔ اور سمع کمال وجودی ہے اور صمم (بہرہ پن) عدم سمع، نقص ہے، اور جو شخص بھی کسی کمال کی حقیقت کو تلاش کرے گا تو اس پر یہ بات ظاہر ہوگی، اس لئے ذات باری تعالیٰ میں کسی قسم کا نقص و قصور ممکن نہیں۔ کیونکہ ذات باری تعالیٰ مطلقاً تمام شوائب عدم سے منزہ و مبرا اور پاک ہے۔ اور ہر کمال اس میں مکمل طور پر موجود ہے کیونکہ وہ منبع وجود اور مخزن ہے۔

اور حقائق ممکنات جبکہ حدود و فاصلہ ہیں بین الوجود و العدم تو یہ نہ موجود مطلق (بجہت) ہیں اور نہ معدوم محض ہیں اس لئے ان میں دونوں باتیں غلط ملط ہیں یعنی خیر و شر کمال و نقص حسن و قبح کیونکہ یہ اس ممکن کے دونوں جانب کا اقتضاء ہے یعنی وجود کا اقتضا تو خیر کمال اور حسن ہوگا اور عدم کا اقتضا نقص، شر اور قبح ہوگا۔ اور یہ بات وجود اور عدم دونوں کے حق کا ایفاء ہے پس وجود میں بمع اپنے تابع کے جو کمالات اور خیرات ہیں یہ صادر اور فائض ہیں جناب حق سبحانہ و تعالیٰ کی طرف سے عالم کے تمام اجزاء پر باوجود تفاوت کے یہ فیضان ہے۔ جیسا کہ سورج کا نور بمع اپنی صفات لازمہ یعنی حرارت و تنویر، وغیرہ کے فائض ہے تمام سموات و ارضین پر اور جو کچھ آسمان میں سیارات علویہ ہیں اور جو کچھ زمین میں مولید سفلیہ ہیں سب کے سب پر باوجود ان کی قابلیت اور استعداد کے اختلاف کے۔

اگر آئینہ سورج کی محاذات میں ہو تو اس میں جو چمک اور روشنی ہوگی وہ اشجار و احجار وغیرہ میں

کہاں ہو سکتی ہے اسی طرح اگر شفاف پانی ہو اور وہ سورج کے بالمقابل ہو تو اس کی جو حالت ہوگی وہ ہو اور غیرہ کی نہیں ہو سکتی، پس وہ نور جو سورج سے صادر ہو کر زمین آئینہ وغیرہ پر واقع ہوتا ہے اگر اس کے بارہ میں دریافت کیا جائے کہ کیا یہ سورج کا نور ہے، یا اور کسی چیز کا، تو باوجود اس کے کہ یہ نور زمین اور آئینہ وغیرہ سے بہت قریب ہے اور ان سے ملا ہوا ہے اور بادی النظر میں سورج لاکھوں کروڑوں میل دور ہے۔ لیکن اس کا جواب یہی ہوگا کہ یہ سورج کا ہی نور ہے لیکن یہ نور اس نور سے کئی درجہ متنزل اور کم ہے جو سورج کے جسم میں پالاجاتا ہے اور اس کی نسبت اگرچہ زمین کی طرف کی جاتی ہے لیکن اس نور کا زمام اختیار سورج کے قبضہ میں ہے۔ نہ اس زمین کے قبضہ میں جو اس نور سے منور ہے، اور یہی وجہ ہے کہ اس نور کا تعلق زمین کے ساتھ اس وقت تک ہی قائم رہتا ہے جب تک وہ سورج کے محاذات میں واقع ہو اور اس کے چلے جانے سے یہ روشنی بھی غائب ہو جاتی ہے، اسی طرح وجود اور اس سے اٹھنے والے کمالات اور خوبیاں جس ممکن میں پاتی جاتیں اور جس مرتبہ پاتی جاتیں، یہ حقیقت میں وجود باری تعالیٰ اور اس کے کمالات ہیں، حقیقت میں صرف اسی کے کمالات ہیں۔ ممکن کا اس میں صرف اتنا ہی حصہ فنا جہ زمین کا ہوتا ہے سورج کے نور سے، اور یہی مسئلہ وحدۃ الوجود اور تعدد موجودات کا ہے جس کے قائل محققین ہیں، اور ممکن ہے کہ اس حقیقت کی طرف ان آیات و احادیث سے اشارہ نکل سکے۔ دَمَا بِكُمْ مِّنْ نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ (اور تمہارے پاس جو بھی نعمت ہو سو وہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہے) دَمَا دُمِيتْ اِذْ دُمِيتْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ دَمٰی (اور تو نے نہیں کنگر پھینکے جب تو نے وہ کنگر پھینکے لیکن اللہ تعالیٰ نے پھینکے) اور حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان مبارک۔ الخیر کلمہ فی یدیک والشر لیس الیلب۔ (کہ خیر سب کی سب تیرے ہاتھ میں ہے اور شر تیری طرف نہیں) نکلی شئی ما خلا اللہ باطل، وغیرہ (اور ہر چیز جو اللہ تعالیٰ کے سوا ہے سو باطل یعنی فانی زائل اور بے حقیقت ہے) اور اگر تم ذات حق کو بمنزلہ کمرۃ شمس کے فرض کرو۔ (اگرچہ یہ تشبیہ صرف ہمارے فہم ناقص کے لئے صرف تفہیم کے لئے ہے ورنہ ذات حق اس قسم کی تشبیہات و تمثیلات سے بلند و بالا ہے) اور نور عظیم جو جرم شمس میں ہے اس کو بمنزلہ وجود حق کے فرض کریں۔ اور وہ اشعہ لازمہ جو اس شمس کے ساتھ لازم ہیں اور اس سے صادر ہوتی

ہیں ان کو مبزلہ صفات حق کے فرض کریں۔ اور ان شعاعوں کے اعیان خارجیہ پر واقع ہونے کو مبزلہ تعلق صفات واسماء کا مخلوقات کے ساتھ تصور کریں۔ اور یہ اعیان جو ضوئ شمس سے روشن ہوتی ہیں ان کو مبزلہ حقائق امکانات خیال کریں جن کو اعیان ثابتہ بھی کہا جاتا ہے۔ اور سورج کی روشنی اور حرارت جو اشیاء کو عارض ہوتی ہیں۔ اس کو مبزلہ وجود ممکنات اور ان کی صفات وجودیہ کمالیہ کے تصور کیا جائے تو تمہارے سامنے ربط حادث بالقدیم کا عقدہ حل ہو جائے گا۔ اور بہت سے اشکالات سے رہائی حاصل ہو جائے گی۔

صفات اور حقائق الہیہ کے درمیان فرق — وجہ یہ ساق وغیرہ تشابہات کے ذات باری تعالیٰ پر اطلاق کے بارہ میں دو مسلک مشہور ہیں

۱) ایک تو عام سلف کا مسلک ہے جیسا کہ امام ترمذی اور بیہقی وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ ان الفاظ کو اپنے ظاہر پر ہی محمول کیا جائے لیکن کیفیت کے بایں تفویض الی اللہ کا طریق اختیار کیا جائے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہیں لیکن ان کی کیفیت ہم کو معلوم نہیں۔ اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتا ہے جینا اس کی شان عالی کے لائق ہیں اسی طرح یہ اس کے لئے ثابت ہیں۔ یہی مسلک جمہور سلف اور ائمہ اربعہ کا ہے،

۲) دوسرا مسلک عام متکلمین حضرات کا ہے کہ وہ ان الفاظ کو صفات اور معانی مناسبہ میں استعمال کرتے ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک لفظ سے خدا تعالیٰ کی کسی خاص صفت پر دلالت مراد ہوتی ہے

لیکن حضرت شاہ عبدالعزیزؒ نے ان حقائق اور صفات کے درمیان ایک لطیف فرق بیان کیا ہے جس کا خلاصہ یہاں پیش کیا جاتا ہے۔

حضرت مولانا شاہ عبدالعزیزؒ محدث دہلویؒ یَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ کی تفسیر میں فرماتے ہیں۔ یعنی جس دن ظاہر کیا جائے گا اور پردہ اٹھا دیا جائے گا اس حقیقت سے جس کا نام ساق ہے اور اس حقیقت کی باقی تمام حقائق الہیہ کے ساتھ ایسی نسبت ہے جس طرح ساق کی باقی تمام اعضاء انسانہ کے ساتھ ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے تشبیہ اور استعارہ کے طریق پر اس حقیقت کو اس نام کے ساتھ مسمیٰ کیا گیا ہے۔

شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ معلوم ہونا چاہئے کہ حقائق الہیہ عبارت ہے کمالات الہیہ کی جہات سے جو کہ عالم میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ اور یہ حقائق صفات کے علاوہ ہیں۔ اس لئے کہ صفات کمال تمام کی تمام ان حقائق میں مجتمع ہیں۔ اس لئے کہ ہر کمال الہی تمام صفات کو اپنے تابع بنانے والا ہوتا ہے۔ یعنی صفات اس کمال کے ساتھ آتی ہیں، اور صفات کا جدا گانہ ظہور عالم میں نہیں ہوتا۔ مثلاً علم بغیر قدرت اور قدرت بغیر ارادہ کے ظہور پذیر نہیں، اور تینوں بھی بغیر حیات کے ظاہر نہیں ہو سکتیں۔ برخلاف جہت کمال کے کہ ہر جہت اپنے ظہور میں منفرد اور مستقل ہے اسی وجہ سے یہ حقائق گویا برزخ ہیں ان صفات کے درمیان جو استقلال نہیں رکھتیں اور تابع محض ہیں۔ اور ذات کے درمیان جو اصل الاصول ہے۔ اور ہر طریق اور ہر وجہ سے استقلال کامل رکھتی ہے لامحالہ ان حقائق کو تشبیہ اور استعارہ کے طریق پر اعضاء کے نام سے مسمی کیا گیا ہے اور فی الواقع عالم میں کوئی ایسی نسبت نہیں ہے جو حقائق الہیہ کی کامل نسبت کو ذات کے ساتھ ظاہر کر سکے بجز اعضاء کی نسبت کے جو ذات کے ساتھ ہوتی ہے اسی کے ساتھ اس کو ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اعضاء ذات کے کمالات کی جہات کے مطابق ہیں۔ اور صفات کی طرح تابع اور غیر مستقل نہیں اور نہ ذات کی طرح مستقل منفرد اور یگانہ ہیں۔

پس شرعیۃ مطہرہ میں ان حقائق کی تفصیلات وارد ہوئی ہیں ان میں چند چیزیں ہیں۔ وجہ عین ید یمین اصابع حقو (کمر) ساق، قدم اور دو صفیں اور بھی ہیں جو ان حقائق کے ساتھ ملتی ہیں۔ اس وجہ سے کہ وہ دونوں صفیں بھی صفات کے اجتماع سے ہیئت وحدانیہ اختیار کئے ہوئے ظاہر ہوتی ہیں۔ اگرچہ وہ اعضاء کا حکم نہیں رکھتیں۔ اور وہ رداء اور ازار ہیں ان حقائق کو سمجھنے میں بہت کچھ افراط و تفریط واقع ہوا ہے ایک گروہ نے بید انشی کی وجہ سے ان حقائق کے فہم تک صحیح رسائی نہ ہونے کی وجہ سے تشبیہ کے ہلاکت انگیز گڑھے میں پڑ کر ان حقائق کو اپنے اعضاء و جوارح پر قیاس کیا، اور خدا تعالیٰ کے لئے شکل و صورت کے اعتقاد باطل میں مبتلا ہو گئے۔

یہو گئے یتغالی اللہ عما یقول الظالمون علواً کبیراً۔

اور دوسرا گروہ ایسا ہے جس نے تنزیہیہ کے قاعدہ کو محکم کپڑا اور ان حقائق کے اثبات کو تنزیہ کے منافی خیال کرتے ہوئے دورانہ کار تاویلات میں مبتلا ہو گئے۔ جو حقیقت میں ان حقائق کی

نفی اور انکار کے مترادف ہے تو ایسے لوگ بھی ان حقائق کے سمجھنے میں اہل تشبیہ کے ساتھ شریک ہو گئے۔ فرق صرف یہ ہے کہ ایک گروہ نے اثبات کیا اور دوسرے نے نفی۔ لیکن محقق المہنت نے ان حقائق کی حقیقت کو سمجھا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ کسی شے کے اعضاء اس کی ذات کی معرفت کے بعد واضح ہوتے ہیں۔ چنانچہ صفات میں ہی حال ہے مثلاً جوان کا علم ایک خاص طرح ہوتا ہے اور انسان کا علم الگ رنگ رکھتا ہے۔ پرندوں کی قدرت دوڑنے والے جانوروں سے الگ ہوتی ہے،

بس اسی طرح الہ تعالیٰ کی صفات کے تصور کرنے میں اس کی ذات کی تنزیہ اور نزاہت کی وجہ سے ہماری عقل اور ادہام ان صفات کے تصور سے عاجز ہیں۔ اسی طرح ان اعضاء کے تصور سے بھی ہم عاجز ہیں کیونکہ ان اعضاء کا حقیقی ادراک ہم کو اس وقت حاصل ہونے لگا جب ہم ذات اعضاء کو پوری طرح جان لیں۔ جو محال ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر ہاتھ میں غور و تامل کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ایک ہاتھ دوسرے ہاتھ سے بہت کچھ متفاوت اور مختلف ہوتا ہے اور اسی طرح انسان کا ہاتھ جدا ہے اور گھوڑے بیل وغیرہ کا ہاتھ الگ نوعیت کا ہے۔

جن و پرسی کا ہاتھ الگ۔ اور فرشتہ کا ہاتھ ان سے الگ نوعیت کا، پھر اگر آئینہ میں منعکس ہونے والی صورت کو ملاحظہ کیا جائے اور اسی طرح پانی میں منعکس ہونے والی صورت کو دیکھا جائے تو وہ صورت بھی اعضاء و جوارح رکھتی ہے اور جو ایک شخص میں دایاں ہے وہ اس عکس میں بایاں نظر آئے گا اور بایاں دایاں بن جائے گا حالانکہ اس عکس صورت کے اعضاء و جوارح بالکل اصلاً اس شخص کے اعضاء و جوارح کی جو ہریت میں مشارک نہیں ہیں۔ چہ جائیکہ اجناس سافلہ میں شریک ہو سکیں۔ ان حقائق کا ذاتیات کے ساتھ (بالکنہ) سمجھنا بالکل ذات کی طرح محالات میں سے ہے۔ جس طرح ذات کا فہم ذاتیات کے بغیر انسان کے دسترس سے باہر ہے۔ اسی طرح ان حقائق کا فہم بھی اس کے حیض فہم سے بالا ہے۔ البتہ بعض خواص اور جوہر عریضہ اور لوازم سلبیہ اور ثبوتیہ کے ذریعہ اس کا کچھ نشان بتا دیا جاسکتا ہے۔

اشاعرہ نے بھی اگر ان حقائق میں سے بعض کو صفات شمار کیا ہے جیسا کہ وجہ اور عین، تو وہ اسی بنا پر کہ انہوں نے صفت کا معنی ماسوائے ذات لحاظ کیا ہے۔ اور اس طرح اصطلاح مقرر کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن شارع علیہ السلام کی اصطلاح زیادہ قابل اعتبار اور نائق اعتناء ہے۔ تعرض ان حقائق الہیہ میں سے قیامت کے دن دو حقیقتیں دوزخیوں پر بھی منکشف ہوں گی،

ایک ساق اور یہ موقف میں، اور دوسری حقیقت قدم ہے یہ دوزخ میں منکشف ہوگی۔ لیکن دوزخ والے ایسے ہوں گے کہ ان کی استعدادیں بالکل باطل ہوں گی اور ان حقائق کا صحیح ادراک وہ ہرگز نہ کر سکیں گے، اور وہ ہرگز ان کو اپنی نگاہوں سے پا نہ سکیں گے۔ اور نہ ان حقائق کا حق ادا کر سکیں گے اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ کشف ساق کے بعد باوجودیکہ یہ حقیقت ان حقائق عالیہ کی مانند بھی نہیں جیسا وجہ اور عین وغیرہ۔ لیکن وہ اس کا بھی ادراک نہ کر سکیں گے۔ ان کو ان کی عبادت کے امتحان کے لئے، اور ان کی ان توجہات کے لئے جو مظاہر کے پردہ میں اس حقیقت کی طرف انہوں نے نہیں سامنے لایا جائے گا، اور ان سے سجدہ کا مطالبہ کیا جائے گا۔ پس اگر ان کی عبادت تنزیہ کے مقام تک پہنچی ہوگی اور مقبول ہوگئی ہوگی تو اس وقت بھی اسی کے مطابق سجدہ ممکن ہوگا۔ اور اگر یہ صرف مظاہر کی قید میں گرفتار ہو کر رہ گئے ہوں اور مقام تنزیہ تک ان کی رسائی نہ ہو سکی ہو تو اس وقت ان سے اس مقام کی طرف توجہ ممکن نہ ہو سکے گی کیونکہ وہ وقت کسب جدید کا نہ ہوگا بلکہ مکررات سابقہ کے آثار کے ظہور کا وقت ہوگا۔

شیخ ابو سعید ضمر نے اس مقام میں یہ فرمایا ہے کہ کسی شئی کی سابق اس کا اصل ہو تا ہے جس پر اس شئی کا ڈھانچہ قائم ہوتا ہے جیسا کہ درخت کی ساق اس کا تپا ہوتا ہے، اور انسان کی ساق جس پر تمام بدن قائم ہوتا ہے، تو اس آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ جس دن حقائق اشیاء ظاہر ہوں گے اور ان اشیاء کے وہ اصول ظاہر ہوں گے جن پر وہ اشیاء قائم تھیں، اور اب ان لوگوں کی عبادات کو متمیز کیا جائے جو درحقیقت کسی اصل صحیح پر قائم نہیں تھیں، نیز خلاف مومنین کے جن کی عبادات صحیح اصل پر قائم تھیں ان دونوں

کو ایک دوسرے سے ممتاز کیا جائے گا۔“
تجلیات کے متعلق ضروری بحث: حضرت شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں کہ تجلی ہماری زبان (اصطلاح) میں بہت سے معانی پر اطلاق کی جاتی ہے جن کو تین قسموں یا تین صنفوں میں جمع کیا جاسکتا ہے۔

(۱) تجلیات وجودیہ پر تجلی کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور تجلیات وجودیہ کی حقیقت یہ ہے کہ وجود اپنے تحقق خارجی کے اعتبار سے مظاہر حیرتہ اور مظاہر امکانیہ میں ظاہر ہو۔ ہر منظر میں اس کا ظہور جدا اور خاص احکام اور متمیز اثر کے ساتھ ہوگا

(۲) تجلی کا اطلاق تجلیات شہودیہ پر بھی ہوتا ہے۔ ان تجلیات کی حقیقت یہ ہے کہ سالک جب اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی طرف اپنی پوری توجہ اور ہمیت قلبی کے متوجہ ہوتا ہے۔ اور اس کے سامنے حقیقتِ قصویٰ کا انکشاف متفرق الوان اور مختلف اصناف کے ساتھ ہوتا ہے، تو اب ہر رنگ اور وضع جو اس کے سامنے منکشف ہوتی ہے تو اس کو تجلی کے ساتھ مسمیٰ کیا جاتا ہے اور یہ بات اس شخص کے اس علم اور معرفت کے مطابق ہی ہوتی ہے جو اس شخص کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ حاصل ہے۔

(۳) تجلیات کمالیہ پر بھی تجلی کا اطلاق کیا جاتا ہے ان تجلیات کمالیہ کی حقیقت یہ ہے کہ ایک شخص جب نفسانی تقاضوں سے الگ ہو کر فانی فی اللہ ہو جاتا ہے، اور اس کی طبیعت کے حجابات اس سے ہٹ جاتے ہیں تو ایسا شخص جب جبروت کی طرف مقدس طریق پر جب جھانکتا ہے یعنی توجہ کرتا ہے اور پھر اس حالت پر مداومت کرتا ہے تو اس کا نفس جبروت کے رنگ سے رنگیں ہو جاتا ہے اور اس پر مادہ اور تیار ہو جاتا ہے کہ جبروت کے احکام اس پر ظاہر ہوں، پھر اس پر جبروت سے ایک نشاۃ فائض ہوتی ہے اس کی نسبت نفس کے ساتھ ایسی ہوتی ہے جس طرح اعراض کی نسبت جواہر کے ساتھ ہوتی ہے اور اس کی نسبت مبادی جو تہ کے ساتھ ایسی ہوتی ہے جس طرح وجود ذہنی کی نسبت وجود خارجی کے ساتھ ہوتی ہے۔

اور یہ فائض ہونے والی چیز شمع اور صورت ہوتی ہے سالک کے اس تصور و خیال کی جو اپنے حال میں متفرق ہو کر وہ خیال کرتا ہے کہ وہ حقیقتہً الحقائق کی طرف جھانک رہا ہے،

پھر جب اس نے اس سالک کے نفس کو دُعا نپ لیا اور اس پر ایک محیط لُون کی طرح چھایا تو اب یہ ضرور لکچہ کہ وہ شئی موجود فی الخارج جو جس کے ساتھ نفس متصف ہوتا ہے۔ تجلیات شہود یہ کی کئی قسمیں ہیں۔

(۱) ایک ان میں سے تجلی افغالی ہوتی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ جب سالک پوری طرح اپنی ہمت کو مجتمع کر کے اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اور اس کی محبت ماسوی ابد سے زائل ہو جاتی ہے اور اس کی محبت اور نشاط صرف اللہ تعالیٰ کے اندر ہی منحصر ہو جاتی ہے۔ اور یہ حالت اس میں اچھی طرح راسخ اور کامل ہو جاتی ہے تو اس پر ایک حقیقت واحدہ کا انکشاف ہوتا ہے کہ جس کے قبضہ و تصرف میں منہ کرنا، دینا، مارنا زندہ کرنا اور فقر و غنا وغیرہ جتنے تقلبات ہیں بندوں کے احوال اور خود ان کے وجود میں جب سے وہ پانی کے ایک حقیر قطرہ سے آگے بڑھ کر آہستہ آہستہ درجہ کمال تک پہنچتے ہیں اور پھر ان کی تربیت میں طرح طرح کے انعامات ظاہرہ و باطنہ صرف ہوتے ہیں۔ یہ باتیں اس حقیقت واحدہ کی طرف سے جانتا ہے اور اس مقام کا خاصہ یہ ہے کہ اس کے ساتھ توکل یعنی خدا تعالیٰ کی ذات پر پورا بھروسہ اور تفویض یعنی اپنے تمام کام اس کی طرف سونپنا۔ اور تسلیم یعنی اس کے ہر حکم و اشارہ کے سامنے سر تسلیم خم کر دینا، اور اس جیسے احوال آتے ہیں۔

(۲) اور ان میں سے ایک تجلی صفاتی ہے۔ اور وہ یہ کہ سالک پر حقیقت واحدہ کے متعدد مظاہر میں ظہور کا انکشاف ہو۔ کبھی باعتبار تحقق اور وجود کے، اور کبھی کسی صفت کے طور پر مظاہر متعددہ میں اس کا ظہور ہو۔ جیسے سمع بصر حس وغیرہ، اور یہ مقام اپنے ساتھ کبھی اتحاد کے علم کو لاتا ہے بانی طور کہ سالک کو وحدت کثرت میں اور کثرت وحدت میں مندرج معلوم ہوتی ہے۔ اور کبھی دونوں باتیں اکٹھی ہوتی ہیں مزاحمت کے ساتھ اور کبھی بغیر مزاحمت کے سکون قلب اس کے ساتھ بسر ہوتا ہے۔

(۳) اور ان میں سے ایک تجلی ذاتی ہے۔ اور وہ حقیقت الحقائق کا انکشاف جیسا کہ وہ ہے لیکن نہ کسی آئینہ میں اور نہ کسی مظہر میں بلکہ بنفسہ اس کا انکشاف ہوتا ہے اور یہ مقام اپنے ساتھ حیرت کو لاتا ہے نیز اس مقام کا یہ تقاضا نہیں ہوتا کہ اس مقام میں شطح

یا اتحاد کے دقائق یا اندراج وحدت فی الکثرة یا اندراج کثرة فی الوحدة میں کلام کیا جائے۔
 اور یہ چاروں درجات توحید یعنی توحید محبت، توحید افعال توحید صفات اور توحید ذات
 سب کے سب سالک کے مقامات ہیں جن کو سالک اس طرح تعبیر کرتا ہے اور ان درجات
 سے آگے اللہ تعالیٰ کی طرف یکے بعد دیگرے صعود و ترقی کرتا ہے۔

ایک قسم تجلیات کی تجلی صورتی بھی ہے۔ اور اس کی حقیقت یہ ہے کہ اگر ایک شخص کامل
 ہے یا اس کا علم باللہ صحیح ہے اور وہ اپنی ہمت کو اس کی طرف حسن مشترک میں مجتمع کر لے،
 تو تجلی کمالی سے اس پر کچھ رشحات مترشح ہوتے ہیں۔ اور جو صورتیں خزانہ میں مخزون ہوتی
 ہیں۔ ان میں سے وہاں ایک صورت منقذ ہو جاتی ہے اس ترشح کی وجہ سے جو صورت
 سے منزہ ہوتا ہے۔ اور یہ صورت اس کو امر و نہی کرتی ہے اور اس کے ساتھ لذیذ
 خطاب سے مخاطب کرتی ہے یا ناز و نیاز کا معاملہ پیش آتا ہے جیسا کہ رسول اللہ صلی
 اللہ علیہ وسلم نے اطلاع دی ہے کہ میں نے اللہ تعالیٰ کو (خواب میں) ایک نہایت
 حسین اور اچھی صورت میں دیکھا ہے جو کفارات درجات وغیرہ کے بارہ میں مجھ سے
 سوال کر رہی تھی۔

اس تجلی کی علامت یہ ہے کہ سالک اس کے ظہور کے وقت یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ یہ
 اللہ تعالیٰ ہے اور اس حقیقت کا قلب اس صورت میں ہے لیکن اگر وہ صورت
 معظمہ ایسی ہو جس کو سالک دیکھتا تو ہے لیکن اس وقت وہ یہ اعتقاد نہیں رکھتا تو یہ
 تجلیات صورتیہ میں نہیں ہوگی بلکہ یہ ان واقعات (خوابوں) میں سے ہوگی جو سالک
 کی اطاعت کی قبولیت پر دال ہیں اور کبھی عالم مثال سے اس پانی کی صورت پر فیض
 ہوتا ہے جو تمام موجودات عنصریہ کی اصل ہے تو اس کی حقیقت تجلیات کمالیہ میں سے
 ہوتی ہے جیسا کہ موسیٰ علیہ السلام کے لئے درخت پر تجلی وارد ہوئی تھی اور جب پہاڑ
 جل گیا تھا۔ اور یہ تجلیات معنویہ کی اقسام میں سے ہیں۔ اور ان کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ
 تعالیٰ کی صفات میں سے کوئی ایسا معنی ظاہر ہو جس کو سالک سمجھتا ہے۔ اور اس سالک
 کا نفس اس کو برداشت کرنے اور اٹھانے کے لئے آمادہ ہوتا ہے۔ اور ایک وقت

نک اس کے رنگ سے رنگین ہوتا ہے۔

اور یہ بھی کئی طرح ہو سکتا ہے۔ کبھی سالک اس کو حیوان نبات یا جماد کی صورت میں دیکھتا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے فعل کے لئے آئینہ کی طرح بن جاتا ہے۔ اور اس صورت کے حسن سے اس کے فعل کا حسن ظاہر ہوتا ہے۔ اور یہ علم اس پر غالب ہوتا ہے۔ اور وہ سالک اس سے شراب معرفت کے پیالے اپنے اندر اندھ صیلتا ہے اور مست ہو کر بعض اوقات مغلوب العقل بھی ہو جاتا ہے۔

اور کبھی یہ صورت وجود یا باقی صفات کے ظہور کے لئے مرآۃ اور آئینہ بن جاتی ہے تو یہ شخص ظاہر کے حسن سے مظہر کے حسن میں سرگردان ہو کر رہ جاتا ہے، اور ایسا شخص ملکوتی خاصیت کی وجہ سے مقدس جماعت میں شامل ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ نفوس مقدسہ کے احوال ہوتے ہیں، یا ملائکہ یا عالم مثال کے۔

یا اس پر جبروتی صفت کا انکشاف ہوتا ہے جیسے اسماء اور تجلیات کمالیہ تو اب وہ آئینہ بن جاتا ہے اللہ تعالیٰ کے ہر لفظ کی خاص وجہ اور خاص حیثیت سے۔ اور اس پر اس کی وجہ سے ایک عجیب سا سفر طاری ہو جاتا ہے۔ اور کبھی اس پر معقولات ثانیہ کے قبیل کا کوئی معنی ظاہر ہوتا ہے۔ جیسا کہ تقدم و تاخر وغیرہ۔ تو پھر اللہ تعالیٰ کے سامنے حاضری، اور اس معنی کے ظہور سے ایک عجیب حال پیدا ہو جاتا ہے۔ اور اس پر سفر طاری ہو جاتا ہے۔ اور اس کا نفس خاص رنگ سے رنگین ہو جاتا ہے مثلاً کوئی شخص اپنی اس وحدت کو دیکھے جس کی وجہ سے عالم ناسوت میں وہ ظاہر ہوا ہے۔ اور اس وحدت کو آئینہ خیال کرے وحدت کبریٰ کے لئے، اور اس کے ساتھ پھر وہ پوری طرح خوش وقت ہوتا رہے۔ یا النسمہ کے حالات میں سے کسی حال کو دیکھے مثلاً نشاط حزن یا جرأۃ اور کم ہمتی وغیرہ اور اس سے اور حضوری سے ایک عجیب حال پیدا ہو جاتا ہے جیسا انس یا مہبت یا ناز و نیاز یا اللہ تعالیٰ کے لئے ہر چیز کو قربان کر دینے کا جذبہ یا عشق وغیرہ۔ دراصل ان تجلیات کے لئے وہ لوگ مستعد ہوتے ہیں جو علم اور حال کے اعتبار سے ذکی ہوں اور حق کے ظہور کے لئے جلد ہی متاثر

ہونے والے ہوں۔ اور اس کے رنگ میں شدید طور پر رنگین ہوتے ہیں، اور بسا اوقات اس کے اہل باہم اکٹھے ہو کر آپس میں اللہ تعالیٰ کے افعال اور اس کی صفات کا مذاکرہ کرتے ہیں تو ان کے قلوب میں تجلیات معنویہ جوش مارتی ہیں۔ اور اس سے لطف اندوز ہوتے رہتے ہیں۔ بلکہ بسا اوقات گانا یا عشاق کی حکایات سنتے ہیں تو یہ ان کے قلوب میں عجیب حالات ابھار دیتے ہیں۔

اور کبھی کوئی عمدہ طرافت آمیز شعر کی طرف کان لگاتے ہیں تو ایک بات دوسری بات کی طرف پہنچا دیتی ہے۔ اور یہ تجلیات صورتہ یا معنویہ مقامات نہیں جن میں بندہ اللہ تعالیٰ کی طرف ترقی کرتا ہے بلکہ یہ نتیجہ ہوتا ہے اس کے مقام کا جو اس کے علوم استعداد اور حالات کے ساتھ ملتا ہے جس سے یہ نتائج ظاہر ہوتے ہیں۔

واللہ اعلم بالصواب

کتاب پر ایک اجمالی نظر خطبہ کتاب کے بعد حضرت مولانا شاہ رفیع الدینؒ نے سب سے پہلے اپنا تعارف کرایا ہے۔ اور اپنی نسبی اور علمی نسبت بیان فرمائی ہے۔ اپنے والد گرامی حکیم الامتہ حضرت شاہ ولی اللہؒ اور برادر کلان حضرت شاہ عبدالعزیزؒ سے تعلیم و تربیت حاصل کرنے کا ذکر کیا ہے۔ پھر علوم کشفیہ کی طرف اپنا میلان، شوق اور رغبت اور ان علوم کے تمام شعبوں کا حاصل کرنا اور ان میں کمال تک پہنچنا ذکر کیا ہے۔ پھر اس کے بعد موضوع کتاب کا تعین کیا ہے۔ یعنی مسئلہ وحدۃ الشہود اور وحدۃ الشہود، اور پھر حضرت شیخ اکبر محی الدین بن عربیؒ اور حضرت شیخ مجددؒ کا باہم اختلاف ذکر کیا ہے۔ شاہ رفیع الدین صاحبؒ فرماتے ہیں کہ ۴۷ھ میں ایک رسالہ پر مطلع ہوا یعنی امام ولی اللہؒ کی زندگی کے آخری دو سال جب باقی تھے۔ اور پھر مصنف رسالہ حضرت مولانا غلام یحییٰ صاحب بہارؒ پر اظہار افسوس کیا ہے کہ اس نے اس اختلاف کو حقیقی اختلاف تصور کر کے اپنے رسالہ کی تصنیف کے سارے مفروضہ کی عمارت کھڑی کی ہے۔

پھر شاہ رفیع الدینؒ فرماتے ہیں کہ میں علمی مسائل کے اکثر اختلافات میں عموماً اور صوفیہ کرام کے باہم اختلافات میں خصوصاً لفظی اختلاف کا معتقد ہوں۔ حقیقی اختلاف کا نہیں۔ پھر فرماتے ہیں کہ مصنف رسالہ نے اپنے رسالہ کا نام

کلمات الحق رکھا ہے جس کو چار حصوں پر مرتب کیا ہے۔ ایک تبصرہ۔ ایک مسئلہ ایک تکمیل اور ایک تذلیل، پھر فرماتے ہیں کہ صاحب رسالہ نے حضرت شاہ ولی اللہؒ اور ان کے تلمیذ سیدی شرف الدینؒ اور بعض دیگر حضرات کی عبارات کو سمجھنے میں غلطیاں کی ہیں۔ پھر مسئلہ وحدۃ الوجود تو مشہور اور مخدوم آفاق ہے اس کو ماننے والے، اور اس کے متعلق بحث و تحقیق کرنے والے بے شمار لوگ ہیں۔ جبکہ وحدۃ الشہود ابھی

تک اس درجہ کو نہیں پہنچا۔ پھر شاہ رفیع الدینؒ نے اپنی کتاب کا نام فیض بالحق رکھا ہے جس کا لقب دمع الباطل ہے،

صاحب رسالہ نے اپنے رسالہ کے پہلے حصہ تبصرہ کو نصیحت سے شروع کیا ہے۔ مثلاً

رفیع الدینؒ فرماتے ہیں کہ دراصل یہ نصیحت نہیں بلکہ فضیحت ہے،

صاحب رسالہ نے ان دونوں مسئلوں کا عقائدِ دینیہ ضروریہ میں سے ہونے کا انکار کیا ہے، حالانکہ یہ بات صریح غلط ہے۔ کیونکہ اگر قوتِ علمی اور قوتِ عملی کی تکمیل دین کے بنیادی مسائل میں سے ہے، تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ یہ دونوں مسئلے اس سے خارج ہوں، ایمان تو نصیحتِ عقائد اور تہذیبِ قوانینِ عقلیہ اور علیہ کا نام ہے۔ اور ربطِ بین الصانع والمصنوع کی حقیقت کی معرفت بھی لازم ہے۔ جو اس مسئلہ کی اصل حقیقت ہے۔ یہ مسئلہ صرف سلوک و تصوف کا مسئلہ ہی نہیں بلکہ یہ کلامی مسئلہ بھی ہے، دین کے تین اجزاء ہیں ایمان جس کی تفصیل علمِ عقائد میں بیان کی جاتی ہے، اسلام جس کی تفصیل پر علم فقہ مشتمل ہے، احسان یہ علم سلوک میں بیان کیا جاتا ہے۔ اسلام بدون ایمان کے معتبر نہیں۔ اور احسان ان دونوں کا ثمرہ ہے۔ ان تینوں علوم کے مسائل دو قسم کے ہوتے ہیں (۱) وہ جو نصِ شارع سے معلوم ہوتی ہیں اور حاملینِ ملت کا ان میں اختلاف نہیں ہوا، (۲) وہ جن کی اصل تو شارع کی نص سے معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس کی تفصیل مجتہدین کے تلاحق افکار سے واضح ہوتی ہے۔ قسم اول کے مسائل جیسا وجود واجب ثبوت صفاتِ باری تعالیٰ علم، قدرت، ارادہ، قرآن کا کلام الہی ہونا ویت باری تعالیٰ وغیرہ ہیں۔ اور قسم ثانی کے مسائل مثلاً وجود عین ذات ہے یا زائد صفات عین ہیں۔ یا غیر کلام نفسی اور لفظی میں فرق۔

ازل میں کلام واحد ہے یا متعدد، اللہ تعالیٰ کا علم بالجزئیات وجہ جزئی کے ساتھ ہے یا وجہ کلی کے ساتھ بقا، اور تکوین آیا یہ صفات زائدہ ہیں یا بدیہ امور اعتباریہ ہیں وغیرہ! انصاف کی بات یہ ہے کہ مسئلہ وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود قسم ثانی کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں، وحدت وجود کی اصل کتاب و سنت سے ثابت ہے۔ تفصیل و تشریح ائمہ فن کے اجتہادات سے ثابت ہے۔ کیونکہ اجتہاد صرف فقہیات ہی میں منحصر نہیں جیسا کہ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے۔ بلکہ یہ ہر علم و فن میں جاری ہوتا ہے جیسا کہ حضرت مولانا شاہ محمد اسماعیل شہیدؒ نے فرمایا ہے۔ "اذلیس الاجتہاد منحصراً

فی الفقہ المصطلح بل لعمومہ فی کل فن، نعم لکل فن طریق علیحدہ فی الحاق المسکوت
بالمنطوق "عقبات مطالعہ جدید"

بعض مسائل اگرچہ اپنی اصل کے اعتبار سے غیر ضروری ہوتے ہیں۔ لیکن بعض اوقات ان مسائل
میں بحث ناگزیر ہو جاتی ہے، جبکہ سائلین کے سوالات اور اشکالات وار دہونے لگتے ہیں،
اور جبکہ شکوک و شبہات کے دلدل میں وہ پھنس جاتے ہیں اور اگر ان کے سوالات کے
جوابات نہ دیئے جائیں اور ان کے شکوک و شبہات رفع کرنے کی کوشش نہ کی جائے تو
ان کے گمراہ ہو جانے کا خطرہ ہوتا ہے (اس کی مثال سابقہ تاریخ میں مسئلہ خلق قرآن
ہے۔ جو آجکل ہم لوگوں کو بطا بر فضول سی بحث معلوم ہوتی ہے لیکن اس مسئلہ نے
اپنے زمانہ میں بڑے بڑے فتنوں کے طوفان کھڑے کئے اور ہزاروں آدمیوں کی جان
لی، علماء کا فرض ہوتا ہے کہ ایسے موقع پر اصلیت کو ظاہر کریں۔ امام احمد بن حنبلؒ نے
اس مسئلہ میں چار حکومتوں کا ابتلاء گزارا ہے اسی طرح ہمارے زمانہ میں مسئلہ حیاۃ النبی
جب چھڑا تو اس نے بہت سے لوگوں کے خیالات کو متزلزل کر دیا۔ اگرچہ عقائد کے
بنیادی مسائل کے ساتھ اس کا اتنا زیادہ تعلق نہیں، لیکن پھر بھی لوگوں کے گمراہ ہو جانے
کا خطرہ ضرور ہے اس لئے علماء کا فرض ہو جاتا ہے کہ وہ ایسے موقع پر اصل حقیقت سے
لقاب کشائی کر کے لوگوں کے ایمان و عقائد کی حفاظت کریں)

تکمیل ظاہر اور باطن دونوں کے اعتبار سے ضروری ہے۔ سلوک و احسان کا تعلق دونوں
سے ہے۔ اور یہ مسئلہ وعدۃ الوجود بھی اسی قبیل سے ہے۔ اس کی نسبت اور تعلق حقائق
کے ساتھ ایسی ہے جس طرح علم کلام کا تعلق عقائد۔ اور فقہ کا اصول فقہ، اور میزان
(منطق) کا دلائل، اور عروض کا اشعار کے ساتھ۔

علم کلام کا اشرف و افضل حصہ الہیات ہیں جس میں اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات و شیون
اور احوال واجب سے بحث کی جاتی ہے۔ اور ان تمام احوال میں محمود اثبات وحدت
و توحید ہے۔ وحدت کے لئے کوئی مناط ضرور ہوگا۔ وہ مناط یا تو
وجود ہوگا انہ واحد لیس غیر موجوداً۔ اور یہ کتاب و سنت سے ثابت ہے۔ کُلُّ شَیْءٍ

هَٰذَا لِكُلِّ شَيْءٍ مَا خَلَقَ اللَّهُ بَاطِلًا؛ یا منط وجوب ہوگا، یہ کہ اللہ تعالیٰ ہی واجب ہے لیس غیر واجباً۔ یہ درجہ بھی کتاب و سنت سے ثابت ہے۔ اللہ الصمد۔ هو الغنی
 یا منط توحید خلق ہوگا | قرآن و سنت میں ان کا اس کثرت کے ساتھ ذکر ہے۔
 یا تنبیر کہ بیان کی ضرورت نہیں
 یا استحقاق عبادت

وحدت کی یہ تمام اقسام کتاب و سنت میں موجود ہیں۔ البتہ بعض اقسام کی زیادہ تشریح و تفصیل نہیں خود صاحب رسالہ بھی اس بات کی تصریح کرتا ہے کہ دونوں مسائل کا تعلق ربط حادث بالقدیم سے ہے، اور شاہ رفیع الدین اس پر یہ اضافہ فرماتے ہیں کہ بلکہ بہت سے علوم شرعیہ اس پر موقوف ہیں جو کہ شریعت کے لب لباب ہیں پھر یہ معلوم کرنا کہ صلح اور مصنوع کے درمیان کس قسم کا علاقہ ہے۔ غیریت محضہ یا عینیت محضہ یا ان میں سے کوئی بھی نہیں۔ صاحب رسالہ ایک حد تک عینیت کا انکار کرتا ہے۔ اور حضرت شاہ رفیع الدین فرماتے ہیں کہ پہلے اس عینیت کی حقیقت اور اس کا محل اور مرتبہ سمجھنا چاہیے۔ پھر کلام کو سمجھنے کے اصول ذکر کرتے ہیں۔ اور فرماتے ہیں کہ کلام کو سمجھنے کے چار مراتب ہیں۔ تفسیر۔ تاویل۔ اعتبار۔ اور حمل کلام علی غیر محلہ۔ پھر فرماتے ہیں کہ وحدت وجود کو کلام الہی اور سنت نبوی کے الفاظ سے سمجھنا یہ درجہ تفسیر و تاویل میں ہے۔ اور بڑی تفصیل کے ساتھ اس کو بیان کرتے ہیں۔ صاحب رسالہ اس کو صرف مکشوفات اولیاء اللہ میں سے بتلاتا ہے،

اور یہ کہتا ہے کہ آثار سیر و سلوک میں سالکین میں سے بعض پر وحدت وجود کا مکشوف ظاہر ہوتا ہے۔ اور بعض پر وجہ شہود ظاہر ہوتا ہے۔ صاحب رسالہ نے اس مسئلہ کے بارہ میں یہ بھی لکھا ہے کہ قدما و صوفیہ نے جو اہل صحو و افاقہ تھے، اس مسئلہ میں تصریح یا تمسکاً تکلم نہیں کیا۔

شاہ رفیع الدین فرماتے ہیں کہ صاحب رسالہ کو خط عظیم واقع ہوا ہے، جب کتاب و سنت میں تصریحاً معیت اور احاطہ قرب وغیرہ مذکور ہیں تو صحابہ کرامؓ اور تابعین عظامؓ اور

ان کے اتباع کیسے اس کے قائل نہ ہوں گے جبکہ قدامہ نصوص کو ظواہر پر محمول کرتے ہیں۔ اور بلا کیف و تشبیہ کا قول کرتے ہیں۔ اور جناب باری تعالیٰ کی تجلی کے صور اور مظاہر ہیں قائل ہیں۔

پھر شاہ صاحب نے متقدمین کا اس مسئلہ کا قائل ہونا ذکر کیا ہے۔ اور شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ صاحب رسالہ کا یہ کہنا کہ اس مسئلہ نے شیخ اکبرؒ اور ان کے اتباع کے زمانہ سے شروع پکڑا ہے یہ بھی غلط ہے بلکہ مسئلہ تو صحابہؓ تابعینؓ اور قدامہ کے وقت سے موجود و معلوم تھا لیکن وہ لوگ بوجہ قرب زمانہ نبوی کے اور بوجہ کمال سکینت کے اس مسئلہ کی تفتیح و تفصیل میں مشغول نہیں ہوئے اور نہ ان کو ضرورت تھی، اور نہ وہ ان اصطلاحات کے محتاج تھے، البتہ ادوار کے اختلاف سے اور حالات کے بدلنے سے اس کی ضرورت پڑی، (حضرت امام ولی اللہؒ نے اپنی کتاب ہمعات میں بیان فرمایا ہے کہ سلوک و ریاضت کے کئی دور گزرے ہیں اور ہر دور میں طور طریقے مختلف رہتے ہیں ہر دور کی ضروریات اور احوال کا خاص تقاضا ہوتا ہے (بتفاوت الاحوال بتفاوت الاحکام مشکوٰۃ شام ہے)

البتہ شیخ اکبرؒ کے دور کے بعد سے اس مسئلہ کا ماہر و ماہر علیہا خوب بیان ہوا، اور اس کی پوری تفصیلات کو شیخ اکبرؒ اور ان کے اتباع نے واضح کیا، صحیح بات اور غلط کا امتیاز کیا، اور جن باتوں میں اشتباہ کے امکانات تھے ان کو کھول دیا۔ بعض حضرات نے فی الواقع اس مسئلہ کو سمجھنے میں غلطی کی ہے، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ جہاں کوئی غلطی کرے تو سرے سے اصل بات کا ہی انکار کر دیا جائے اور اس کو اصلاً ہی رد کر دیا جائے۔ (حضرت مولانا شاہ حاجی محمد امداد اللہ مہاجر مکیؒ نے خوب فرمایا ہے کہ ”اگر کسی عمل میں عوارض غیر مشروع لاحق ہوں، تو ان عوارض کو دور کرنا چاہئے نہ یہ کہ اصل عمل سے انکار کیا جائے، ایسے امور سے منع کرنا خیر کثیر سے باز رکھنا ہے (شائم امدادیہ ص ۶۵)۔ درحقیقت ایسے معاملات میں سرے سے انکار کر دینا بھی اصل مسئلہ میں غلطی کرنے کی طرح گمراہی ہوگی، اور ایسا کرنا ضلالت کا موجب ہوگا۔

حق بات اعتدال کا راستہ اختیار کرنا ہے۔ اس پر شاہ رفیع الدین امام سیفادہ کا قول نقل کرتے ہیں کہ افراط و تفریط ہر معاملہ میں غواہ اعتقادی ہو۔ یا علی اور اخلاق مذموم ہے۔

اور اعتدال و توسط (یعنی اقتصاد و میانہ روی) ہی محمود ہے،

اس کے بعد شاہ رفیع الدین فرماتے ہیں کہ حق بات یہ ہے کہ توحید ایمانی جس طرح اصل مراتب میں مرتبہ نجاہ ہے لیکن اس کے ساتھ اعمال صالحہ کی امداد بھی ضروری ہے۔ اسی طرح توحید عرفانی بھی مراتب عرفان میں اصل ہے لیکن اس کے ساتھ احوال سینہ اور کوائف صالحہ کا ہونا بھی ضروری ہے۔

اور توحید وجودی بدون کمال اتباع کے میسر نہیں ہوتی، (دیگر ائمہ نے بھی اس کی تصریح کی ہے حضرت مجدد کے علاوہ شیخ ابوسعید مخدومی نے تحفہ مرسلہ میں فرمایا ہے کہ توحید وجودی کمال اتباع کے بعد قرب کا ذریعہ بنتی ہے،

نیز حضرت خواجہ خورشید نے بھی اپنے رسالہ پر تو عشق۔ اور رسالہ وحدت وغیرہ میں اس کا ذکر کیا ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہ نے بھی الجیز الکثیر و دیگر کتب میں قرب فرائض۔ قرب نوافل اور قرب وجود کی بحث کر کے یہ بات سمجھائی ہے قرب کا مطلب غفلت کے پردوں کا اٹھنا اور حقیقت کا انکشاف نام ہے

تو خود حجاب خودی حافظ ازبیاں خیر مارا تو بامان کہ تا۔ باخویشتم بہت پرستیم،

بخدا غیر خدا در وہاں نیست کے صد دلیل ست و لے افتازان نیست کے از دیوان خواجہ

تو بجز قدم بودی ما شبہ نامکان بابا تو چنانیم کہ گوئی ہمہ مائیم معین الدین اچری

در عالم توحید نہ یاریم و نہ اغیار اُن لحظہ کہ از پردہ ہستی بدر آئیم

بیا کہ سوختن و ساختن و گرم شدن بیا موزیم درین سرائے فنا فرصت شرہ داریم۔ اصغر

پھر اس کے بعد بڑی تفصیل کے ساتھ شاہ رفیع الدین نے بحث کی ہے اور دیگر ائمہ کرام نے

اس مسئلہ وحدۃ الوجود پر جو دلائل عقلیہ و نقلیہ ذکر کئے ہیں ان کو بیان کیا ہے۔ پھر حضرت

شاہ ولی اللہ کی دلیل بیان کی ہے اور شاہ ولی اللہ کی اپنی تشریح پھر شاہ رفیع الدین نے

اس مکتوب مدنی والی دلیل کی مکمل تشریح اور شرح از خود بیان فرمائی ہے۔

مکمل کا ربط واجب کے ساتھ۔ تنزیلات اجمالی علمی اور پھر تفصیلی۔ تنزل واجبی خارجی وغیرہ

کی علمی بحث اور دلائل۔ پھر حضرت شیخ مجدد کا کلام ان کے مکتوبات سے نقل کیا ہے اور

کی تمثیل اور تشریح کی ہے۔ پھر شاہ رفیع الدینؒ نے وجود کا مفہوم اور معنی اور اس سلسلہ کے اشکالات وغیرہ مختلف عنوانات علیحدہ علیحدہ پیرائیموں میں ذکر کئے ہیں وجود انتراع طرف ذہنی خارج۔ معقول ماہیت وجود منبسط عقل کی تشریح، اور پھر صاحب رسالہ نے علی طور پر کہاں کہاں ٹھوکریں کھائی ہیں۔ اور اکابر کے کلام سے صاحب رسالہ نے جو مغالطات دیئے ان کا بیان اور مختلف نکات بیان فرمائے ہیں۔ اس کے بعد مسئلہ وحدۃ الوجود کی حقیقت اور اختلاف تعبیرات اور صاحب رسالہ کو جو غلطیاں لگی ہیں اس کا ذکر کیا ہے۔ اور تطبیق بیان کیا ہے، اس کے بعد صاحب رسالہ نے شیخ اکبرؒ کے حوالہ سے ایک مغالطہ آمیز سی بات کو کی ہے کہ شیخ اکبرؒ اور ان کے اتباع کو یا یہ کہتے ہیں کہ اشیاء خارجیہ اور ذہنیہ، کلیہ، اور جزئیہ، جواہر، اعراض، بالبدانہ ایک چیز پر مشتمل ہیں کہ اس کی وجہ سے یہ اشیاء ایک دوسرے سے جدا احکام و آثار رکھتی ہیں، اور اپنے تحقق میں یہ ممتاز ہیں۔ اور اس چیز کو کبھی تو ماہیت سے تعبیر کیا جاتا ہے اور کبھی تعینات اور کبھی وجودات خاصہ سے۔ اور یہ فرماتے ہیں کہ ہم کو کشف کے نہایت ہی اعلیٰ مرتبہ سے معلوم ہوا ہے کہ تمام اشیاء بطرح اپنے وجودات خاصہ میں ہم افتراق اور امتیاز رکھتی ہیں، اسی طرح یہ ایک امر واحد میں جو درحقیقت منشاء انتراع وجود بمعنی دن و حصول اور مبداء ترتب احکام و آثار بھی ہے۔ یہ اشیاء اس میں بھی اشتراک رکھتی ہیں پس وہ امر وہی ہے جو متعین ہوا ہے ان تعینات کے ساتھ اور مقید ہوا ہے ان تقیدات کے ساتھ، اور ظاہر ہوا ہے ان مظاہر میں۔ اور وہ امر حقیقۃ الحقائق، اور ذات الہی ہے، اور یہ تمام تعینات تقیدات ظہور شیون و کمالات ذات ہیں شاہ رفیع الدینؒ نے اس مغالطہ انگیزی کا رد کیا ہے۔ اور واضح کیا ہے کہ یہ اتحاد و عینیت ذات بحت اور ذات صرافت کے ساتھ نہیں ہے۔ اس اتحاد و عینیت کا محل و مقام اور ہے۔

صاحب رسالہ کو اس بارہ میں بہت کچھ غلط فہمیاں ہوئی ہیں۔ شاہ رفیع الدین صاحبؒ نے ان کا پردہ چاک کیا ہے، شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ صاحب رسالہ ذات الہی سے کیا مراد لیتے ہیں ایا مرتبہ ذات من حیث الاطلاق مراد لیتے ہیں یا مرتبہ الوہیت، دونوں شقوں میں وجود منبسط کو ذات الہی کہنا غلط ہے اور پھر اس بات کو بادل لائل ثابت کیا ہے۔

صاحب رسالہ کا یہ کہنا کہ بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ ذات مقدس خود کو مختلف صورت میں ظاہر کرتی ہے۔ اور ہر صورت میں اپنی شیون اور صفات، تعین اول اور ثانی میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے۔ شاہ رفیع الدینؒ فرماتے ہیں یہ ظہور اور اظہار درست ہے لیکن نہ اس طرح کہ اشتراک و تعدد ظہور بلکہ واسطہ ذات کی طرف راجع ہو۔ بلکہ اس کی طرف ظل اور صادر اول کے واسطہ سے راجع ہوتا ہے۔ اور یہی مسلک و مذہب حضرت امام مجددؒ کا بھی ہے۔ پھر مکتوبات سے اس کا ثبوت پیش کیا ہے۔ جس سے حلول و اتحاد و تلون ذات کی نفی ثابت ہوتی ہے۔

پھر شاہ رفیع الدینؒ فرماتے ہیں کہ محاورات میں وجود کا اطلاق چار معنوں پر ہوتا ہے۔ ۱۔ (۱) معنی مصدری بمعنی کون و حصول (۲) ہر چیز کی خاص حقیقت پر وجود کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ (۳) وجود منبسط پر جس کو صوفیہ نفس رحمانی صادر اول بطریق ابداع کہتے ہیں (۴) وجود اول الاوائل یعنی وجود حق یا ذات بحت پر کیا جاتا ہے۔

جب صاحب رسالہ کہتا ہے کہ اول مراتب لا تعین اور ذات بحت ہے اور موجودیت اس مرتبہ کی بذاتہ ہے اور اس کا امتیاز ماعداسے جو کہ عدم ہے، یہ بھی بذاتہ ہے، تو شاہ رفیع الدین صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہاں بھی صاحب رسالہ کو غلطی لگی ہے کیونکہ وجود جو کہ مقابل عدم کے ہے وہ اس سے متاخر مرتبہ ہے۔ پھر اس کو مدلل طور پر ثابت کیا ہے پھر مرتبہ ثانیہ اس کے تنزل کا مرتبہ ہے علما شان کلی کے ساتھ جو جامع ہے تمام شیون الہیہ اور کونیہ کو اس کو وحدت، حقیقت محمدی، تعین اول بحضرت اجمال وغیرہ سے ذکر کرتے ہیں۔ اور پھر حقیقت محمدیہ کو واضح فرماتے ہیں مرتبہ ثالثہ مرتبہ تنزل علی تفصیلی ہے۔

اور مرتبہ رابعہ تنزل عینی ہے ظہور آثار و احکام، لہذا کل، اس کو مرتبہ وجود منبسط نفس کل نفس رحمانی نفس ہیولی اور ظاہر وجود کہتے ہیں۔

مرتبہ خامسہ شخص اکبر اور انسان کبیر کا مرتبہ ہے

ذات حق کا ظہور وجود منبسط میں شیون فعلیہ و جویہ کے ساتھ تجلی اعظم کہلاتا ہے اور ذات حق کا ظہور وجود منبسط میں شیون انفعالیہ امکانیہ کے ساتھ عالم کائنات ہے جو تنزل ثلاثہ کو شامل ہے۔ یعنی عالم ارواح، عالم مثال اور عالم شہادی۔

اور صور کو نیہ خارجیہ حاکی ہیں مرتبہ اعیان ثابتہ علمیہ سے، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اعیان ثابتہ جو مرتبہ حضرت علم میں ثابت اور مستقر ہیں وہ وجود منبسط میں صور خارجیہ کے طور پر ظاہر ہوتی ہیں۔ اور مختلف اثار کا مصدر بن جاتی ہیں۔ ان کا وجود ایک لحاظ سے خارج میں بھی ہوگا جیسا کہ مثلاً زید جو خارج میں موجود ہے جب کوئی آدمی اس کا ذہنی تصور کرتا ہے تو وہ دونوں جگہ موجود ہوتا ہے۔

ایک عقلی وجود اور دوسرا خارجی وجود کے ساتھ،

شیخ اکبر رحمہ اللہ کلام الایمان مائتہ راسخۃ الوجود کا مطلب یہ ہوگا کہ شیون انفعالیہ جس جہت سے ان کو اعیان ثابتہ کہتے ہیں۔ وہ علم میں ثابت ہیں حضور علی کے اعتبار سے، خارجی وجود نہیں رکھتی، کیونکہ ان کا خارجی وجود تو الفکا کہ اور خبر و ج سے ہوگا، جو جہل کو مستلزم ہے العیاذ باللہ صاحب رسالہ صوفیہ کے وجود خارجی کی نفی کو اسی معنی پر چسپاں کرتے ہیں، ورنہ خارجی وجود کا انکار تو بداعت کا انکار ہے جو کسی عقلمند سے متصور نہیں ہو سکتا۔

صاحب رسالہ نے کہا ہے کہ یہ جو مراتب وجود و تنزل ہیں۔ ان میں سے ہر ایک مرتبہ کا نام اور صفت خاص ہے اس مرتبہ کے ساتھ جو دوسرے مرتبہ میں نہیں پائی جاتی۔ پس مرتبہ الوہیت کے اسم کا اطلاق جیسے اللہ اور رحمان کا اطلاق مراتب کو نیہ پر عین کفر اور زندہ ہوگا، شاہ رفیع الدین اس کی تائید کے لئے حضرت مجدد صاحب کے مکتوب سے حوالہ پیش کرتے ہیں کہ حضرت مجدد صاحب فرماتے ہیں کہ مراتب تنزل الوجود کے لئے الگ الگ اسم ہے جو مختص ہے اس کے ساتھ، اور احکام ہیں جو کسی دوسرے مرتبہ میں نہیں پائے جاتے پس وجوب ذاتی اور استغناء ذاتی مختص ہے اس مرتبہ اور الوہیت کے ساتھ۔ اور امکان اور افتقار ذاتی مختص ہے مرتبہ کون اور فرق کے ساتھ۔

مرتبہ اولی ربوبیت اور خالقیت کا مرتبہ ہے، اور ثانیہ عبودیت اور مخلوقیت کا، اب اگر ان میں سے ایک کا اسم دوسرے پر اطلاق کیا گیا تو یہ زندہ کفر محض اور کفر خالص ہوگا۔ اور تعجب ہے بعض ملاحظہ اور زندہ کفر پر کہ وہ ان مراتب کو باہم مختلط کر دیتے ہیں۔ اور ایک مرتبہ کے احکام دوسرے مرتبہ پر اطلاق کرنے لگتے ہیں۔ اور وہ ممکن کو واجب کی صفات کے

ساتھ اور واجب کو ممکن کی صفات سے موصوف کرنے لگ جاتے ہیں، شاہ رفیع الدین صاحب فرماتے ہیں کہ تنزلات وجود صوفیہ موحدین کے نزدیک متخالفہ الحقائق والاثار ہیں اور ان کا قبولیتہ حق میں اشتراک ان کو کیسے متحد الاثار والاحکام بنا سکتا ہے۔ مثلاً ہم ملاحظہ کرتے ہیں کہ قاتل و مقتول دونوں کا قیام حمیت کے ساتھ ہے، لیکن یہ ان کو متحد الاثار نہیں بنا سکتا۔ اور اسی طرح ایک لفظ کی وجہ سے اجزاء دائرہ کو وضع و جہات میں تجد و جہات میں دیار شمال و جنوب فوق و تحت قدام و خلف وغیرہ متحد نہیں بنا سکتا اب حضرت شیخ مجدد کارد اور شیعہ صوفیہ محققین کی طرف راجع نہیں، کیونکہ وہ ممکن کو عین واجب نہیں مانتے۔ اور نہ ایک کے صفات کو دوسرے پر محمول کرتے ہیں۔ درحقیقت حضرت شیخ مجدد کی تشیع اور تشید ان زنادقہ کی طرف راجع ہے جو صوفیہ کے لباس میں جلوہ گر ہو کر شرائع کی نفی کرتے ہیں۔ اور عبادت کا انکار کرتے ہیں۔ اور رب العزہ کی تعظیم بھی ان کا مقصود نہیں ہے۔ اور اگر کیں صوفیہ محققین کے کلام میں کچھ ایسے موہم الفاظ کہیں آئے ہوں تو ان کو عنیت بلا کیف پر محمول کیا جائے گا جیسا کہ قرب و معیت احاطہ اور تمام صفات میں کیا جاتا ہے۔ کیونکہ حضرت مجدد صوفیہ محققین کو جو وحدۃ وجود کے قائل ہیں۔ اہل نجات میں شمار کرتے ہیں جیسا کہ آپ کے مکتوبات سے عیاں ہے، کیونکہ اس قسم کے مسائل جو ذات اور صفات سے تعلق رکھتے ہیں، ان میں خطا کشفی یا خطا عقلی اگر تسلیم کی جائے تو یہ بات نجات سے بہت دور ہوگی چہ جائیکہ قرب الہی، ایسے لوگوں کو نصیب ہو۔

اور اس بارہ میں خطا کو خطائے اجتہادی پر جو فروعات میں ہوتی ہے، قیاس نہیں کرنا چاہئے کہ اس کی وجہ سے وہ معذور سمجھے جائیں۔ بلکہ یہ خطا مجسمہ اور معتزلہ کی طرح منجر بکفر و بدعت ہوگی۔ والعیاذ باللہ

اس کے بعد مسئلہ وحدۃ الشہود کے بارہ میں صاحب رسالہ برعم خویش مجدد کے مسلک کو ترجیح دی ہے اور یہ بیان کیا ہے کہ یہ مجدد کے مکشوف کے مطابق ہے، لیکن صاحب رسالہ نے جو بات کہی ہے وہ درست نہیں کیونکہ اس نے اس امر کے بارہ میں جو ماہہ الامیاز میں الاشیار ہے، اور وہ امر جامع جو مبدأ آثار و احکام ہے، ان کے تعین کرنے

میں غلطی کی ہے۔ صاحب رسالہ کا یہ کہنا کہ وہ امر جامع حقیقۃ الحقائق اور ذات مطلق ہے تعالیٰ شانہ، اور وہ امر مابہ الامتیاز ظہور شان ہے از شیون ذاتیہ او شاہ رفیع الدین فرماتے ہیں کہ امر جامع جمیع موجودات میں جو مبدأ آثار و احکام ہے وہ وجود عام ہے نہ حقیقۃ الحقائق اور ذات مطلق، کیونکہ وہ حکم اشترک کے قبول کرنے سے اجل ہے، پھر اس کو مفصل طریق پر ثابت کیا ہے۔ پھر صاحب رسالہ نے مسئلہ صفات ثانیہ کا ذکر بھیڑا ہے جو شیخ اکبر اور شیخ مجدد کے درمیان مختلف فیہ شیخ اکبر صفات کے زائد علی الذات ہونے کے قائل نہیں اور شیخ مجدد زائد ہونے کے قائل ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ وہ اگرچہ زائد ہیں لیکن غیر ذات بھی نہیں لایعین ولا غیر نہیں جیسا کہ عام متکلمین کرام کا مسلک ہے۔

اس کے بعد شاہ رفیع الدین نے مسئلہ تطبیق کا ذکر کیا ہے۔ سب سے اول مرتبہ ذات کا بیان کیا ہے کہ یہ مرتبہ تمام اسماء صفات نسب و اضافات سے معز ہے۔ دوسرا مرتبہ شیون و قابلیت جمیع صفات کا مرتبہ ہے، اس کے بعد نہایت دقیق و عمیق بحث ہے۔ جو پوری طرح کتاب پر مٹھنے کے بعد ہی ذہن نشین ہو سکتی ہے۔ الفرض کہ شیون و صفات کا فرق۔ بہا و عمار کی بحث۔ حقیقت محمدیہ، صادر اول، تعین اول و وجود منبسط تجلی اعظم۔ شخص اکبر مسئلہ ظل و اصل، انسان اکبر، نزلات خمسہ ظاہر و منظر کا فرق۔ معدوم و موجود مطلق و مقید عدم کی تحقیق و حدیث و احدیت نفس رحمانی، خلق شر و نسبت شرالی الباری تعالیٰ کے مسئلہ کی وضاحت، صفات ذاتیہ حقیقیہ اور صفات اضافیہ۔ اتحاد و امتیاز کے بارہ میں شیخین (شیخ اکبر و شیخ مجدد) کے خیالات و عبارات عینیت کے بارہ میں سیدی شرف الدین کی توجیہات سبع کا بیان، اور مزیدہ سات توجیہات شاہ رفیع الدین نے اپنی طرف سے پیش کی ہیں۔ اطلاق اسم و صفت وغیرہ بہت سے غامض اور دقیق مسائل کا ذکر کیا ہے۔ شاہ رفیع الدین فرماتے ہیں کہ توحید عوام کے نزدیک نفی الوہیت عاسوی اللہ، اور اثبات الوہیت لہ و وحدہ کا نام ہے جیسا کہ کلمہ توحید کا مدلول ہے۔

اور خاصہ کے نزدیک توحید ماسوی اللہ کے وجود کا اضمحلال اس طرح کہ سوائے وجود اللہ کے کسی چیز کا مشاہدہ نہ کرے۔ جیسا کہ دن کے وقت بجز شمس کے کو اکب کا مشاہدہ نہیں

کرتا۔

شاہ رفیع الدینؒ فرماتے ہیں کہ صوفیہ وجودِ دیرِ عینیت من جمیع الوجوہ ثابت نہیں کرتے اور نہ فی الجملہ غیریت کی نفی کرتے ہیں۔

وحدۃ وجود اور وحدت شہود کے موضع اطلاق دو مقام ہیں اس کا اطلاق، ایک تو بحثِ سیر و ملوک الی اللہ میں کیا جاتا ہے جس میں کہا جاتا ہے کہ اس سالک کا مقام وحدۃ وجود ہے اور اس کا وحدۃ شہود دے یا یوں کہتے ہیں کہ اس سالک کو مقام توحید حاصل ہے اور اس وقت وحدت وجود اور توحید کا معنی یہ ہوتا ہے کہ سالک حقیقت جامعہ کی معرفت میں مستغرق ہوتا ہے وہ حقیقت جامعہ جو کہ عالم تمام اس کے تعینات ہیں اور تفرقہ و تمایز کے احکام اس وقت سالک کی نظر سے ساقط ہو جاتے ہیں۔

اور وحدت شہود کا معنی یہ ہوتا ہے کہ سالک دونوں کے احکام یعنی جمع و تفرقہ کو جمع کرتا ہے۔ تمام اشیاء کو ایک وجہ سے واحد جانتا ہے اور دوسری وجہ سے کثیر و متباین خیال کرتا ہے جو احکام تنافید کے ساتھ مختص ہیں۔ اور دوسرا مقام ان کے اطلاق کا علم حقائق ہے۔ اور اس سے مقصود اشیاء کی معرفت ہوتی ہے جیسا کہ وہ واقع میں ہیں اس موقع میں وحدت وجود کا معنی یہ ہے کہ عالم تمام اعراض ہیں اور مجتمع ہیں حقیقت واحدہ میں اس کو مثال سے سمجھنا ہو تو اس طرح کہہ سکتے ہیں کہ جیسا کہ انسان فرس وغیرہ کی صورت، جو شمع پر متوار ہو جاتا ہے، طبیعت شمعیہ تمام حالات میں باقی ہے بلا تغیر و تبدل اور آثار مختلفہ اختلافاً ان تائیل کا وجود نہیں۔ الّا یہ کہ جب ضم ضمیمہ کیا جائے یعنی شمع، اور وحدت شہود کا معنی اس موضع میں یہ ہوتا ہے کہ عالم عکوس اسماء و صفات ہیں جو مرآتے اعدام میں جلوہ گر ہوتے ہیں، جو کہ ان اسماء و صفات کے مقابل واقع ہیں اور ان میں منطبع ہوتے ہیں مثلاً قدرت کا مقابل عجز ہے۔ پس جب صورتِ قدرت عجز کے مرآۃ (آئینہ) میں منعکس ہوتی ہے تو قدرت ممکنہ حاصل ہو جاتی ہے۔

سر توحید یعنی مقام وحدت تک وصولی بجز تعینات کے زوال و فنا از رسوم و عادات کے میسر نہیں آتا۔ ایسے مقام میں اگر کوئی شخص محض عقل کو اس مقام کی طرف متوجہ کرے گا

تو سو خاتمہ کا خوف ہوگا کیونکہ مقامات و احوال صفات قلب میں سے ہیں، نظر عقلی کو ادھر متوجہ کرنا ایسا ہے جیسا کہ کوئی شخص اصوات و لغات کو حاسہ بصر کے ساتھ ادراک کرے، یا الوان و اضواء کو حاسہ سمع کے ساتھ،

تطبیق کے سلسلہ میں شاہ رفیع الدینؒ فرماتے ہیں کہ طالب خیر کو چاہئے کہ ان ہر سہ اکابر، (شیخ اکبر، شیخ محمد و شاہ ولی اللہؒ) کے کلام کے تتبع میں سعی بلیغ سے کام لے، اور ان کے کلام کو جمع کرے، اور اس کے مقتضا پر عمل پیرا ہو۔ اور اگر کہیں اختلاف نظر آئے، اور اس اختلاف کے رفع کرنے میں عاجز ہو، تو یقین جانے کہ نفس الامر میں کوئی اختلاف نہیں، اپنے قصور فہم پر محمول کرے۔ الفقہاء کففس واحدہ شاہ رفیع الدینؒ فرماتے ہیں کہ اگر بنظر انصاف ملاحظہ فرمائیں تو توحید شہودِی، توحید وجودِی کے مخالف نہیں ہے، اور نہ یہ کوئی علیحدہ مسئلہ ہے۔ بلکہ صوفیہ وجودِیہ کی بھی باہم تقریرات متغائرہ ہیں۔ اور تمثیلات متعددہ اور تعبیرات مختلفہ الدلالات ہیں جو توحید وجودِی کے افادہ میں مشترک ہیں، لیکن بعض تعبیرات مشعر بحیثیت عینیت ہیں، اور بعض مبنی بر حجت غیریت ہیں۔ ان میں سے شیخ محمد و چند تعبیرات کو جو تنزیہیہ کی طرف زیادہ اقرب تھیں اختیار فرمالیا۔ اور بعض دوسری تعبیرات جن میں ابہام اور اتحاد حقیقی وغیرہ کا خیال کیا تو ان کو رد کر دیا۔

حضرت محمدؐ کا رد حقیقہ وجودِیہ پر نہیں ہے۔ بلکہ ان لوگوں پر ہے جن کی تعبیرات مہم الحاد و زندقہ ہیں۔ کیونکہ تنزیہیہ باری تعالیٰ تو اصل الاصول ہے جس کو کسی حالت میں مجروح نہیں ہونے دینا چاہیئے۔ اور اکابر کی عبارات و الفاظ کو صحیح محمل پر محمول کرنا چاہیئے نہ کہ رد، اور بحکیل اکابر، اور نہ ان کے کلام کو بلا وجہ مخالف و تضاد پر محمول کرنا چاہیئے جبکہ واقع اور نفس الامر میں مخالف نہ ہو۔

وجودِ عینی کے بھی دو درجے ہیں۔ ایک درجہ وہ ہے جس میں واقعہ اور نفس الامر میں اس کے ساتھ عدم کی آمیزش نہیں ہو سکتی۔ جیسا کہ ذات حق صفات اسماء وجود منبسط، تجلی اعظم، جن کی خارجی حقیقت بجز وجود کے اور کچھ نہیں۔

اور دوسرا درجہ وہ ہے جس کے ثبوت میں امتزاج ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہویات خاصہ مقیدہ

بالعدم اور اسی قبیل میں سے ہیں تمام اہیات ارواح مثالیات اور شہادیات، نظر الہی اشارہ کرتی ہے کہ اس قسم کے لئے امور اربعہ کا ہونا ضروری ہے، زمان۔ مکان۔ ہیولی اور

سورت،

شکر — ناپاس گزارى ہوگی اگر ان سب حضرات کا شکریہ نہ ادا کیا جائے جنہوں نے اس کتاب کے سلسلہ میں تعاون فرمایا ہے۔ اور ہم اس قابل ہو سکے ہیں کہ اس کتاب کو منظر عام پر لائیں۔

سب سے پہلے ہم شیخ الحدیث و تاج الفقہاء حضرت مولانا حبیب الرحمن صاحب اعظمی وکت بڑا تھم کا بصمیم قلب شکریہ ادا کرتے ہیں جنہوں نے اس کتاب کے نقل کرانے اور پھر اس کے مختلف نسخوں سے تقابلاً کرانے میں اور پھر خود بھی اس کتاب کے ایک اچھے خاصے حصے کی تصحیح فرمانے میں جو کوشش و سعی فرمائی ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کو جزائے خیر عطا فرمائے اور ان کو صحت و عافیت سے رکھے۔

پھر حضرت مولانا عبد الحفیظ صاحب دام مجد ہم کا بھی شکریہ ادا کرتے ہیں اور ساتھ ہی مولانا اقبال احمد صاحب جن دونوں نے اس کتاب کی تصحیح کے سلسلہ میں سفر کی صعوبت برداشت کی اور اس کتاب کی تصحیح میں تعاون فرمایا۔ جزا ہم اللہ خیر الجزاء،

پھر حضرت مولانا عبد القیوم صاحب مدرس مدرسہ نصرۃ العلوم کا شکریہ بھی ضروری ہے جنہوں نے میری خواہش پر اس کتاب کے تیار کردہ مسودہ کو نقل کراتے ہوئے مسودہ کے ساتھ ملا کر پڑھنے میں تعاون فرمایا جزا اللہ خیراً۔

مولانا محمد طاسین صاحب دام مجد ہم ناظم مجلس علمی کراچی کے بھی ہم شکر گزار ہیں جنہوں نے نزہۃ الخواطر سے حضرت مولانا غلام محی صاحب کے حالات لکھ کر ارسال فرمائے کیونکہ نزہۃ الخواطر کا نسخہ ہمارے پاس موجود نہ تھا۔

اللہ تعالیٰ ان سب حضرات کو جزائے خیر عطا فرمائے۔ آمین

احقر عبد الحمید السواتی خادم مدرسہ نصرۃ العلوم نزد گھنڈہ گھر شہر گجرات الوداد پنجاب (پاکستان)

یوم الخمیس ۲۴ ذیقعدہ ۱۳۹۳ھ۔ ۲۰ دسمبر ۱۹۷۳ء

المكتوب المدني

في

تحقيق وحدة الوجود ووحدة الشهود

وجمع بين القولين

للإمام أبي الشهاب الهروي

١١١٢ هـ — ١١٤٦ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

من العبد الضعيف أحمد المدعو بولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي عفا الله تعالى عنه ووفق له لما يحب ويرضاه، إلى أفندي اسماعيل بن عبد الله الرومي ثم المد في أوصله الله تعالى إلى ما يرجوه ويتمناه، أما بعد فاني أحمد الله اليك الله الذي لا اله الا هو، وأصلي وأسلم على نبي المصطفى وآله وصحابه أجمعين، وقد وصل إلى كتابكم الذي سألتوني فيه عن وحدة الوجود على ما ذكره الشيخ الأكبر وأتباعه، وعن وحدة الشهود على ما ذكره الشيخ المجدد، وهل يمكن التطبيق بينهما رضي الله تعالى عن الجميع وأرضاهم، فأعلموا أخواني رحمكم الله أن لكل زمان ولكل قرن علماً أصابهم في تقاسيم رحمة الله عز وجل، وإن تأملت حال أوائل هذه الأمة المرحومة، حين لم تدون علوم الشرع ولا فنون الأدب ولا وقع عنها كثير بحث، وإن لم ينزل الهام الحق يبرز في صدورهم علماً بعد علم على حسب طمعة في كل دورة، لم يخف عليكم هذا المعنى، وإن نصيبنا في هذه الدورة من تقاسيم رحمة الله أن يجمع في صدورنا علوم علماء هذه الأمة معقولها ومنقولها ومكتوفها وينطق بعضها على بعض، ويضمحل الخلاف بينهما، ويستقر كل قول في مقرة، فهذه الأصل منسحب على فنون العلم من الفقه والكلام والتصوف وغيرها بحمد الله وتوفيقه وأعلموا أن معرفة الحق على ما قاله الخضر عليه السلام بحجر كحجر لحي لا مبدأ له ولا منتهى، وإن المتكلمين بها كالابرة المغموسة فيه لم ينقص من البحر شيئاً، أو كالعصافير تشرب من حاجتها ثم تصدر نكل واحد لا يخبر إلا عن كمال دون كمال، ولا يصف إلا جمالاً دون جمال، شعرة

وعلى تفنن وأصفي بوصفه يغني الزمان وفيه ما لم يوصف وفي مثل هذه المواضع يتفرق المستمعون فرقاً، فمن عرف مسقط إشارة كل واحد والموضع الذي أخبر عنه جعل كل قول قيل في محله وصدق الجميع، ومن هاله اختلاف العبارات وتفرع الاشارات ولم يقدر على الغوص منها إلى حيز

لا اختلاف هناك، بقي في حيرة حائرة، مثل ذلك كمثل اناسي عيان اكتنفوا
 بشجرة يلتسونها ويذوقونها، فوجد بعضهم اوراقها وبعضهم اغصانها
 وبعضهم ارنهارها وبعضهم ثمارها ثم قعدوا يتحدثون فقال بعضهم
 ان الشجرة انما هي اجسام ملس وقال الاخر انما هي اعواد وقال بعضهم انما
 هي في غاية اللين والنعومة وقال الاخر في غاية الخشونة والصلابة وقال
 الاخر في غاية الحلاوة، وقال الاخر في غاية المرارة والعفوصة وقال الاخر
 انها لا طعم لها اصلاً، وقال بعضهم لها رائحة ضيبت. وقال بعضهم لا رائحة
 لها، فلما اختلفت اقاويلهم جعل بعضهم يكذب بعضها، وجعل بعضهم يسب
 بعضها، فجاء رجل آخر متميز منهم بالابصار وان كان دونهم في كثير من
 الاوصاف التي يمدح الناس بها بعضهم بعضاً، كحسن الصوت وقوة البطش
 وكمان السمع والذوق واللمس فقال كلامكم جميعاً صريح في الاصل خطأ باعتبار
 المحصر ثم ان ارجع كل قول الى مرجع ويبين لكل اشارة مسقطاً تسقط عليه
 ثم ان العارفين الجامعين بين العلم الظاهر والباطن قد يكون كشفهم
 صحيحاً، ويلحقهم بعض الخطأ في توجيه كلام القدماء وتعيين مرامهم وهذا الخطأ
 لا يقدح في معرفتهم بالله ولا يضر كما لهم فان توجيه الكلام وتعيين محله
 خارج عن الكشف، شعبت من الاجتهاد والتحري الذين يشاركونهم فيها علماء
 الظاهر بل العوام ايضاً، واعلموا ان وحدة الوجود ووحدة الشهود لفظتان
 تطلقان في موضعين فتارة تستعملان في مباحث السیر الى الله عز وجل فيقال
 هذا السالك مقام وحدة الوجود وذلك مقام وحدة الشهود ومعنى وحدة
 الوجود ههنا الاستغراق في معرفة الحقيقة الجامعة التي تعين العالم فيها
 بحيث تسقط عنها احكام التفرقة والتمايز التي معرفة الخير والشر مبنية عليها
 والشرع والعقل مخبران عنها مبينان لها اتم بيان واو في اخبار وهذا مقام
 محل فيه بعض السالكين حتى يخلص الله تعالى منه ومعنى وحدة الشهود

الجمع بين احكام الجمع والتفريق: فيعلم ان الاشياء واحدة بوجه من الوجوه كثيرة
مباينة بوجه آخر، وهذا المقام اتم وارفع من الاول وهذا الاصطلاح اخذته
عن بعض اتباع الشيخ آدم البوري قدس سره - وتارة تستعملان في معرفة حقائق
الاشياء على ما هي عليه - فنظروا في وجوب ارتباط الحادث بالقديم فوقع عندكم
ان العالم اراض مجمعة في حقيقة واحدة، كما ان صورة الانسان وصورة الفرس
وصورة الحمار متواردات على الشع والطبيعة الشمعية باقية في جميع الحالات
لكن الشع لا يسمى باسم التماثل الابتك الصور المتواردة عليه بل تلك الصور
في الحقيقة هي التماثل لكن لا وجود لها الا بضميمة هي الشع، ووقع عند
اخرين ان العالم عكوس الاسماء والصفات انطبعت في مראה الاعداد المتقابلة
لتلك الاسماء والصفات كما ان القدرة يقابلها عدم وهو العجز -

فلما انعكس ضوء القدرة في مرآة العجز صارت قدرة ممكنة وعلى هذا القياس
سائر الصفات والوجود ايضا على هذا الاسلوب، فالمدّ ذهب الاول ليعلم بوحدة
الوجود والثاني بوحدة الشهود، وقد وقع عندنا ان المكشوفين صحيحان جميعاً
لكن القول بان وحدة الشهود على هذا المعنى لم يقل به الشيخ ابن العربي سهو،
بل الشيخ واتباعه بل الحكماء ايضا يقولون بها، وذلك لان محصل هذا القول بعد
التهذيب والتخليص من المجازات والاستعارات التي اجبت صعوبة الفهم،
هو ان الحقائق الامكانية اضعف والقص والحقيقة الوجوبية اتم واقرئ
بحيث يمكن ان يقال للحقائق الامكانية انها اعدام ظهر فيها صور الموجودات
ولاخفاء ان هذا القول متفق عليه وهذا الذي سألتوني عنى يحتاج الى
تفصيل فاستقروا لما يتلى عليكم باذن واعية اعلموا رحمكم الله ان اول
ما يفهم المسلم ويخلص اليه من نصوص الكتاب والسنة بل يخلص اليه كل
صاحب ملّة ان الحق عز وجل موجود جزئى مثل سائر الخزيات الا انه قديم

مؤثر في العالم خالق لهم رازق اياهم، وهذا العلم هو الذي يجده في صدره كل عاقل قبل ان يمارس رياضته نفسانية او يمعن في المعقول وهو الذي كلف بالشرع الناس والشرع الالهي لم يكلف الناس الا لما او دعى الله عز وجل في فطرتهم بحسب الصورة الفوجية سواء كان ذلك الشيء المكلف به علماً او عملاً ولم يحتج الشرع عليهم الا بما يهدي اليه فطرتهم وهو مستكن فيهم قال الله تبارك وتعالى "فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ" وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة الحديث وهذه معرفة صحيحة واثارة صادقة مرجعها تحلي من تجليات الحق عز وجل قد يبرز في قلب النفس الرحمان في قبل ان يتحقق الزمان ويحدث الحديث (١٣) وذلك لان النفوس البشرية لها التجذاب اليه مثل التجذاب بالحديد الى المناطقيس وميل اليه مثل ميل النار الى جهة الفوق وميل الارض الى جهة التحت وما اصدق ما قال بعضهم

لقد صرت مقاطيسنا فقلوبنا لجذبك اياها اليك تميل.

فسمى الله الحق عز وجل الوصول الى هذا التجلي بعد الموت بقاء الله وجعل كل ما يعين الانسان على هذا الوصول ويثالج صدره عنده طاعة وجعل كل ما يبعدة عنه او يقلق قلبه عنده اثماء والى هذا المعنى اشار النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال سترون ربكم عز وجل كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته فان استطعتم ان لا تغلبوا على صلوة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا وهذا التجلي هو ميزان الخير والشركما اشرنا اليه وهذا التجلي هو الذي ينطبق عليه الاسماء الالهية التسعة والتسعون وهو الذي اخبر عنه النبي صلى الله عليه وسلم حين سئل اين كان ربنا قبل ان يخلق خلقه فقال كان في عاءه

عده واه الترمذي من حديث ابى رزين ^(١٣٤) وعاء على وزن سحاً لفظاً ومعنى سحاب رقيق فبنا (ينبيد لا) وفي مائشة كما طبها ابريلند وسطر وغليظ وارتكك مبارنده واربسياه واربسفيد واربكباران وريخته باشد اس ميث ابى هريرة في البخاري ٢٧٦٩ وفي السلم ٢٣٣٦
١٣٤ وفي نسخة حدث الحديث (١٣) في نسخة الى (١٤) وفي نسخة كما طبها بتي صدره تلج بمعنى روشن شدن. (٥) في نسخة كما طبها تلتق قلبه.

ما فوقه هواء وما تحته هواء،

وهو الذي اخترع عند الصوفية بقولهم ان الوجود ظهر في مظهرين مظهر واجب له التأثير والقهر والفعل والتفرد ومظهر ممكن له التأثير والافتقار والافتعال واللوث وقال الشيخ محي الدين بن العربي ذوق الانبياء والاولياء يدل على ان هناك ارادة متجددة، انتهى-

فن اثبت هذا التجلي كما هو اصاب الفطرة التي فطر الله تعالى الناس عليها، ووافق الانبياء والاولياء في معرفتهم بربهم لم يثبت اخطا الفطرة وبأين الانبياء والاولياء في معرفتهم بربهم وصار زنديقا هريا، وكذا كل من انكر علما او دعى الحق في جذر فطرة الانسان وادار عليه التكليف فهو الزنديق، وكذا كل من العلوم الفطرية التي يكون منكرو زنديقا ان حقائق الاشياء ثابتة، وان للاشياء وجودات خاصة بدور عليها خواصها كالنار يحرق، والماء يطفئ والزنجبيل حار والكافور بارد، والصلوة تخير والزنا شر فمن لم يقل بذلك قامت عليه الحجج من نفسه على نفسه وكذبته الدلائل من نفسه على نفسه ووقع في هوان من تهافت الاقوال والاراء،

وقد عرفنا من سنة الشارع عليه الصلوة والسلام ان يمنع التعدي من طور الفطرة وينهى عن الخوض فيما سوى ذلك الا ان الصوفية عرفوا ان النهي انما جرى على العقل وعلى صورة الانسانية فلما ان انسانا استعمل في ذلك عقله وخاض في ذلك بما هو انسان كان منهيا عنه لكنهم يخوضون بطور وراء طور العقل وبما هم موجودون لا بما هم من البشر وبأجملت فقد خاض الناس بعد احكام هذا الاصل الذي جبلوا عليه في علم آخر، وهو ان الاسماء المعقولة والمحسوسة مشتركة في الوجود وهو المعنى الذي يتفارق هذه الاشياء العدوم،

(١) وفي نسخة خطبه وجودات وحوادث (٢) وفي نسخة مهواة - بهوة بتشديد واو، نشيب ظرف دكسده زين-

فاناقد نتصور المثلث مثلاً ونعقل ان ليس بوجوده وقد نتصور ونعقل انه موجود، ولا بد ان المتصور الثاني يفارق المتصور الاول والذي به يفارق هو الوجود، وهو الذي يكون مبدأً للقابلية والفاعلية في هذه الاشياء من حيث انها مشتركة في الوجود، ومتميزة في الماهيات، وهي الخصوصيات الزائدة على الوجود، وهي الامور التي بها تسمى الفرس والانسان والحمار والبعير، بهذه الاسماء والتي بها نقدر في انفسنا لكل منها قدراً من الاحكام والآثار، ثم اختلفوا في حقيقة هذا الوجود وكيفية انضمامه بالماهيات فقبل الوجود امران تواعى يتصف به الماهيات والجاعل لفي جعل الماهية ولا الوجود وجوداً، لكن جعل الماهية موجودة،

اقول هذا القول صادق في نفسه خطأ باعتبار حصر معرفة الوجود قلة واعتبار ذكره في مبحث الوجود الحقيقي، فانا ندرك لا محالاً تامراً اختزاعياً نسميه بالوجود ونصف به الماهيات والاتصاف به اثر من اثار جعل الجاعل ومسبب له، وقيل الجاعل جعل الماهية واصدرها من نفسه وبعد اصدارها نظر الناظرين الى بعض احوالها من ظهور الفاعلية والقابلية ونحو ذلك فارتسم في صدورهم عند ذلك صورة تسمى بالوجود، اقول وهذا ايضا قول صادق في نفسه خطأ باعتبار حصر معرفة الوجود فيه فانا ندرك قطعاً اموراً متميزة في الخارج نسميها بالاسماء المختلفة، وندرجم انها اثر الجاعل، والحق ان هناك وجودات خاصة نسميها بالماهيات مخفوفة بين وجودين آخرين -

احدهما الوجود الواحد في المنبسط على هياكل الوجودات وهو متقدم على الوجودات الخاصة والوجودات الخاصة تنزلات وتعينات لبعضهم حاصلة من ارتباط معلوم الانية مجهول الكيفية بينه وبين الماهيات التي هي شيون هذا الوجود المنبسط وصورة العملية،

وثانيهما الوجود المنترع من ملاحظة الوجودات الخاصة اجمالاً، وهذا

من هذين القائلين اصاب الحق - واخطأ في الاكتفاء بما لا يشفي غيلاً ولا يطفى غليلاً -

وقالت الصوفية القائلة بوحدة الوجود الشئ الذي يكون في الخارج ويترتب عليه الآثار الخارجية لا يخلو من ان يكون في حصوله في الخارج، وفي ترتب آثاره الخارجية عليه محتاجاً الى ضم ضميمة او لا يكون محتجاً الى ضم ضميمة - فالاول هو الممكن الثاني هو الواجب وقد ادركنا بذوقنا ان هذه الضميمة هو الوجود المنبسط على هاكل الوجود وهو شئ قائم بذاته مقوم لغيره، وليس متعينا في نفسه مختصاً بنوع من الآثار المعلومة عند الناس، يكون له تنزلات علماً وعيناً فبتلك التنزلات صار متعينا مختصاً بآثار خاصة -،

والاول مراتب تنزل تجلي لنفسه بنفسه بشان كلي لا يخرج عند شان البتة ثم تنزل الى تفاصيل هذا الشان الكلي في العلم دون العين، ثم تنزل في تلك التفاصيل في العين كما كان في العلم وحقائق الممكنات عندهم هي صور تلك الذات المتكثرة بتلبس الشيون والاعتبارات،

فاذا علم بنفسه متلبساً بهذا الشان كان ذلك حقيقة لممكن واذا علم بنفسه متلبساً بذلك الشان كان حقيقة لممكن اخر ووجودات الممكنات هي ظهور الوجود في تلك الحقائق فاذا اجتمعت شروط وجود ممكن وارتفعت موانع وجوده حدثت له نسبة خاصة مجهولة الكيفية معلومة الانية بذلك الوجود، فصدر من الوجود آثار مختصة بتلك الحقيقة واقتضى الوجود اياها بواسطة تلك النسبة الخاصة، فيقال عند ذلك تنزل الوجود وتعين وظهر في مظهر خاص، بمعنى الظهور تعيينه وتعيينه فاقترضاء نوع من الآثار دون غيرها ومظهر الشئ صوره من صوره المحتملة التي تعين بها وتلبس باحكامها وآثارها، اقول هذا القول صحيح عقلاً وكشفاً، فانك اذا قلت ان المتحقق في معركة القتال ليس الا الجسم فهو القاتل والمقتول وهو آلة القتل وهو تراكيب هو المركب

وهو السرج وهو السيف وهو الرمح وهو القوس وهو السهم وهو الرامي وهو المرمي
وهو الهازم وهو المهزوم وهو الصائل وهو المصول عليه غير ان الجسم لم
يستحق اسماً من هذه الاسماء الا بكيفية خلصت ومعنى خاص.
واذا نظرنا الى تلك الكيفيات مع قطع النظر عن اقترانها بالجسم كانت
معدومة ولم تصدر منها اثارها واذا انضم اليها الجسم صارت موجودة
وصدر منها اثارها، والجسم محل تلك الكيفيات والحامل لها، استعد لتلك المعاني
في العقل والتقدير قبل الوجود الخارجي ثم تكون تلك الاشياء عند الوجود الخارجي
وتلك الصور المتكثرة اعداداً ومحضاتاً ان لوحظ اليها مع قطع النظر عن الجسم
لم يكن لها تحقق فكانت موهومة. وان لوحظ بضمضميمتوهي الجسم
كانت موجودة فاذا صار الجسم سيفاً تارة ورمحاً اخرى فقد اقتضى بالاسباب
اعنى الخار والمحدد والخشب والحديد وال نار والكبر والقمع والقدم والمنتار
وغيرها الى ان حدثت بين المتدوم والموهوم الذي هو سيف والرمح وبين
الموجود الذي هو الجسم نسبت معلومة لا يتجهجوهنة الكيفيت بها اتصف
ذالك المعدوم بالوجود، ومعنى وجود السيف والرمح ارتباط المعدوم بالوجود
بحيث يصح له اشتقاق الاسم من الوجود وكان الجسم عاماً محتملاً لصور كثيرة
فاذا صار سيفاً وتلبس باحكام السيفيت من القطع وغيره، فقد تعين بتعين خاص
وبرز في بعض صور المحتملة فيقال عند ذالك ظهر في مظهر خاص هو السيف
كان ذالك كلاً ما صحيحاً لا يتكمن من انكاره عاقل اللهم الا مناقشات لفظية
ترجع الى الوضع والعرف لا عبرة بها عندنا. فاذا افهمت هذا القدر في الجسم
فالموجود اولى بهذا.

ثم الموجود معناه ما اتصف بالوجود والوجود لا شك انه صفة انتزاعية

(١) وفي نسخ المطبوعات الثلاثة اعني كلمات طيبة ونسخة مجلس العلمي ونسخة الكاوية الشاه والى الله الرجوع لفظاً (٢) كبر المحداد
منفوخ من زق ارجل غليظ وحنان القمع مقامع من حديد كالحج يميز بها على راس الفيل والقدم قدم التي تحت تباريتش

فليبحث من هذه الصفة الافتراعية هل لها منشأ افتراعي في الخارج أو هي بمنزلة الانساب الإخوال، لأشبهته أن بداهة العقل تحكم بالاول، وتمنع الاحتمال الثاني، وإذا كان هذا حكم الوجود كان هو حكم الوجود الحقيقي الذي هو منشأ الافتراع بالاولى. وأعلم أن الثبوت قبل الوجود فكم من معدوم هو ثابت متعين مخصوص بأحكامه وأثاره، فإن المحاسب إذا تعقل مراتب الأعداد فإنه يمشي في ذلك على قانون طبيعية ثابتة في نفسها، تعلم ذلك بداهة فلا يراد أن يجعل الزوج فرداً، والفرد زوجاً لم يكن له ذلك، ولو اراد أن يقدم شيئاً من مرتبة الوجود أو يؤخر لم يستطع، وهذا هو الثبوت الذي نقول أنه قبل الوجود، وهو غير الوجود الخارجي لا محالة، وغير الوجود الذهني إن أريد به التحقيق الذي يحصل له بتعقل عاقل، وإن أريد غير ذلك فيحتمل أن يكون هو هو كما ذكرنا في مراتب الأعداد، فكذلك الحال في أحكام كل نوع وجنس، فأننا نعلم لا محالة أن النخلة إذا وجدت فإن خوصها كذا وكذا، وليفها كذا، وإن السدرة أن وجدت فإن ورقها كذا وكذا، وبنقها كذا وكذا، فقد ارتبط بكل نوع أحكام خاصة به لازمة له، وجدت في الخارج أم لا، كما أن الملازمة في قولنا لو لم يشاء الله لم يخلق صحيفة، وإن لم يتحقق هذه الصورة قط، فظاهر فهذه الارتباط وهذه الملازمة واقع في نفس الأمر قبل الوجود الخارجي وكل ما هو موجود في الخارج فهو ثابت البتة والمنتهى ليس بثابت، وكذلك مخترعات الذهن مما ينقطع بانقطاع الافتراع، وليس له أمام يقدي به العقل في تصوره ذلك ليس لها ثبوت وبلحمة فالوجود الخارجي إنما يلحق الأمر الثابت فيجعل مرجوداً -

(١) الخوص ورق النخل الواحدة خوصة والليف قشر النخل الواحدة ليفة - عه في نسخة خطية يعلم (٢) البنق الزاوية بنقة ثمرة السدرة - (٣) في نسخة التباط (٤) في نسخة الالتباط وفي نسخة كلمات طبيبات فهذا الالتباط - (وهو من البوط فرد أو رذن ١٢)

وَنَبَحْتُ عَنْ هَذَا الثَّبُوتِ، وَعَنْ هَذَا الوجودِ اى شئ منبعضها، فالذى وقع عندنا ان الوجود منبعض ومصدره الوجود المنبسط على هياكل الموجودات، او النفس المرحمة في النفس الكلية ايا ما شئت فقل

عبارتنا شتى وحسنك واحد وكل الى ذاك الجمال يشير.

وهو صادر من الذات الالهية، وان الثبوت منبع اقتضاء الذات الالهية للعالم في عالم العقل قبل الوجود الخارجى وهو الذى تسميه الصوفية بالتنزل العلى لا يريدون بالعلم ان تسام صور الاشياء، لكنهم يريدون صدور الاشياء من مرة واحدة في المرتبة العقلية قائمة بالواجب لانفسها.

ولنبين ذلك بمثال اذا وضعت الخاتم على الشمعة انتقش فيها الحروف المكتوبة في الخاتم فالحروف الظاهرة في الشمعة انما كانت بعلة فاعلة وهو الخاتم وعلة قابلة وهي الشمعة، وانما وجدت عند اجتماعهما، وانطبق احدسما على الآخر، لكن للخاتم استعداد اقام به منذ كان الخاتم له وانطبق عليه شئ سواء كان شمعا او طينا، فاض من على ذلك الشئ صورة الحروف، فكل ما وجد عند الانطباق كان ثابتا قبله في نفس الامر قائما بالخاتم، فكذلك كل ما وجد حينئذ من الزمان بانه كان قائما بالذات الالهية من حيث الثبوت ومن حيث انه كمال للواجب ومقتضاه، وهذا هو الذى تسميه الصوفية بالفيض الاقدس والحكماء بالعقل،

والحق ان العقل مستوعب لجميع الوجودات الخاصة، الا ان الحكيم لم يتفطن الا بعقول الافلاك، وليس هناك الا اربعة اصول الذات الالهية، والعقل اصدار من النفس الكلية الصادرة منها ايضا بشرط العقل، وبواسطة الهيولى الصادرة من بشرط النفس الكلية، كما قال مولانا عبد الرحمن الجامى في بعض كلامه ذات مع الصادراول علت تامل كن وجه ليست كدر مرتبة ثانية ظاهر مشهود ومجنيين ذات مع صادراول وثاني علت تامه امر ثالث است انتهى -

وكما يشاهد بالحس ويدرك بالعقل فانه حاصل من النكاح الحاصل بين الهوى والنفس، فمن ذلك ما هو قريب من النفس قد ظهر فيه احكامها، ومن ما ظهر احكام الهوى اكثر وليس الهوى الا الشخص فلما جاء وقت صدور هذه الاشياء وتمت علتها، برز الوجود على حسب الاستعدادات الثابتة من قبل القائمة بالذات الالهية، فعبروا عن هذا المعنى بقولهم وان ظاهر الوجود ظهر بحكم باطن الوجود وان وقعت بين ظاهر الوجود وباطنه نسبة معلومة لا يشك في مجهولة الكيفية وقالوا الاعيان ما شئت رأت تحت الوجود ويريدون ان الذي يصدر من الآثار انما هو الوجود فقط لكن ظهر على قانون باطن الوجود، فهذا القدر من وحدة الوجود ثابت عقلاً وكشفاً، وقد حام حول جميع الطوائف من اهل العقل

فمن قال بان لذوات متحدة في الذاتية مختلفة في الاوصاف، انما اراد هذا المعنى ومن قال بان العالم متعين في الهوى والصورة العامة الجسمية، لم يبعد من هذه القاعدة كل البعد، وقد اعترف بمقدمات هذه القاعدة من حيث يدري، او لا يدري،

وقد اشرنا سابقاً الى ان القول بان وجود الشيء عين حقيقته لا يصحاد هذه المسئلة وكذلك القول بان الوجود صفة انتزاعية لا يصحاد معها وبكل قول محتمل ينطبق عليه،

بقى ههنا مسئلة مشككة قد صعبت على الفرقة القائلة بوحدة الوجود، وهي ان هذا الوجود عين الذات الواجبة او صادرة منها بطريق الابداع ولا بد من تحرير محل النزاع لان كلام القوم من الطرفين لا يخلو من التسامح والتعوز فيختلط القولان -

فاقول لامشبهته ان حال الانسان بالنسبة الى اعتباراته من الانسان بشرط

لا شيء، وبشرط الشيء ولا بشرط الشيء غير حال بالنسبة الى افراده، فانا لا نشك
 ان الحالة الاولى فيها الوحدة الحقيقية والكثرة الاعتبارية، وفي الحالة الثانية
 الكثرة الحقيقية والوحدة الاعتبارية، والحالة الاولى لا تخرج الانسان عن
 كونها كلياً، والحالة الثانية تخرج عن ذلك، فاذا استقرنا مراتب ظهور الشيء في
 مظاهره وتعيينه في بعض محتملاته وجدناها على منزلتين. احدهما المنزلة
 التي يعبر عنها بالصدور والابداع والثانية المنزلة التي يعبر عنها بالتعيين
 الاعتباري،

وبعد هذا نقول اختلف اقوالهم في الوجود المنبسط على هيكل الموجودات
 فقال الشيخ صدر الدين القنوني في اول كتاب مفتاح الغيب ان صادراً من
 الذات الالهية،

وقال مولانا عبد الرحمن الجامي بان الفرق بين الذات الالهية والصادر
 "اول اعتباري"،

ففي شرح اللمعات بعد ايراد سؤال وجواب في هذا المعنى بتحقيق انست كفيض
 همان ذات مفيض است ابا باعتبار نسبت عموم وانسباط برحقائق ممکنات، واین نسبت
 از امور اعتباریه هست پس ذات ماخوذ باین نسبت از امور اعتباریه باشد، وفي نفسها از
 امور حقیقی "انتهی

والحق عندي هو المذهب الاول كيف وتباين الوجودات الخاصة في الاحكام،
 وثبوتها في انفسها من اجلي البديهييات، فالتنزل الذي به تحصل هذه الاشياء
 من المنزلة الثانية لا محالة، وان كان اسم التنزل والتعيين يشمل والا لم
 يكن بين الافراد وبين نوعها الا الفرق الاعتباري المنقطع بانقطاع الاعتبار
 وكذا الذين كل خاص وعام الى ان يرتقى الامر الى الذات الالهية،
 لا يقال الصوفية يلتزمون ان الحقائق الامكانية اعتبارات و اضافات
 لاحقة بالوجود،

لأننا نقول الصوفية يقولون بان النار غير الماء وهما غير الهواء وان الانسان غير الفرس وان كان الوجود يشملها كلها فلا جرم انهم ارادوا بالاعتبارات والاضافات معنى لا يزا حرم هذا التغاير الذي يكون منشاء لاختلاف الاحكام وهذا المعنى هو الذي يعبر عنه بان الكثرة حقيقة والوحدة اعتبارية اذ لا معنى بحقيقة الكثرة الا تمايز الاحكام واختلاف الاثار وتغاير الحقائق التي هي الوجود الخاصة لا اختلافها في اصل الوجود وعدم رجوعها كلها الى الوجود الواحد المنبسط على هياكل الموجودات كلها،

فقولهم هذا اثبات للتنزل والظهور لا اثبات منزلة دون منزلة من منزلة التنزل والصوفية حيث قالوا العالم عين الحق ما ارادوا نفى الوجودات الخاصة الحاصلة من تنزل الوجود الى مراتب شتى بل ارادوا افادة معنى التنزل والظهور فكما ان الحقولى يقول زيد وعمر واحد، يعنى بالتماثل فى النوع، لا الاتحاد من كل وجه ويقول الانسان والفرس واحد يعنى الاشتراك فى الحيوانية ويقول الشجاع والاسد واحد، يعنى المشابهة فى الشجاعة فكذلك الصوفية يقولون العالم عين الحق يعنون تعيين كل الوجود المنبسط وقيام الوجود بالحق الاول جل مجده، لانفى التمايز بالكلية قال قائلهم هـ هر مرتبه از وجود حكمه دارد ——— كـ حفظ مراتب كنزى زنديقى وحيث قالوا بالتنزل ارادوا معنى يعبر المنزلتين -

لا يقال هـ انك اثبت الحق الاول والصادر منه فلا بد ان الوجود والتحقق يشملها اذ لا يصح ان يقال لهذا انه ليس بموجود ولا لذلك انه غير موجود، واذ كان الوجود يشملها فكلام جابر فى هذا الوجود ولا بد ان الاول وان فى المرتبتين جميعاً، لأننا نقول هذا الوجود مفروض قد قدره العقل ولا ثبوت له فى نفس الامر بمنزلة اتياب الاجوال وان فتشت حق التنشيد وجدت هذه المسئلة القائلة بان الارباض بين العباد والقديم ليس الا المنزلة الثانية المسماة بالتعين الاعتبارى هي

التي تردّها الفطرة السليمة المجولة على التصديق بتحقيق الأشياء وتمازجها
 فيما بينها، ولا ترد الفطرة مطلق التنزل الصادق بالصدور والابداع وبغير
 ذلك، بل تضطر اليه غير أن هذه الاصول اعني العقل والنفس والهيولى كل
 واحد منها عين الأخر من وجه فالعقل عين النفس من وجه كما صورنا في
 استعداد نقوش الخاتمة بالخاتمة والنقوش المنطبعة في الشمتة القاسية بها
 وكذلك النفس عين الهيولى من وجه،

وينضرب لذلك مثلاً ايضاً اذا تصورت في نفسك كياناً اكتنفه الكليات
 حتى حكم العقل بان مثله لا يوجد الا في فرد واحد، ثم وجد في الخارج ذلك
 الجزئي، فالفرق بين النفس والهيولى كالفرق بين الكلى الذى يحكم العقل
 بانه منحصر في الفرد الواحد وبين الفرد الجزئي، وليس للهيولى عندنا حقيقة الا
 بروز النفس الكلية في صورة التشخص والتعين، فهي مع هذه البروزة هيولى
 فالعارف اذا اراد بيان هذه العينية لا بد ان يستعمل ما يوهو الفرق الاختباري
فذلك كملت حق اريد بها الباطل ثم ان الشيخ المجدد قدس سره قال في مكتوباته
 الصفات الثمانية موجودة في الخارج فلا بد انها متميزة من الذات الواجبة
 في الخارج، ولكل صفة عدم يقابلها، فللعلم عدم يقابلها وهو الجهل، وللقدرة
 عدم يقابلها وهو العجز، وتلك العدمات لها تميز في علم الحق،

فسمات سبائك التميز مرآيا للاسماء والصفات ومجالي انوارها نعتائاً الملكات هي عكوس الاسماء
 والصفات المنطبعة في الاعداد المتعاقبة لها، فالاعداد بمنزلة المادة تلك الماهيات وعكوس
 الاسماء صفات بمنزلة الصورة العالقة في المادة فحقائق الملكات عند الشيخ بن العربي تلك الاسماء والصفات متميزة
 في علم عند الشيخ المجدد سماهي عدمات انعكست فيها انوار الاسماء والصفات وتلك العدمات، وذلك الانعكاس انما
 هو في اعم ولكن الفاعل المختار جل مجده اذ شاء ان يوجد ماهية من الماهيات في الخارج جعلها متعينة
 بالوجود الظلي فتصير موجودة في الخارج مجرد الظل واختلفت اقواله في العالم

فقال مرة هو موجود في الخارج وجوداً ظلياً، وقال أخرى هو موجود في الوهم لا
 إن الله تعالى اتقن في تلك المرتبة فصار هو هو مائة
 أقول اعلم أن لفظة حقائق الممكنات تطلق على معانٍ،
 أحدها الوجودات الخاصة فلا لسان حقيقة ولفرس حقيقة، وتلك الحقائق
 أمور متحققة في الخارج وعلى هذا فحقائق الممكنات ما يتعقله العاقل في نفسه عند
 إطلاق هذه الأسماء لا غير، هذا الأصل يخرج قولهم وجود حقائق الأشياء
 ثابتة.

وثانيها الأمور الثابتة التي ليست بموجودة في حد ذاتها ولا معدومة، فإذا نفيت
 بضميمة هي الوجود صارت موجودة ولا كانت معدومة، والحقائق بهذا المعنى
 هي التي يسميها العقول بالماهيات إلا أن العقول على عقل أنها أمور ليست بموجودة
 ولا معدومة، ولزم القول بثبوتها من حيث يدرى أو لا يدرى، ولم
 يعقل ارتباطها بالاولئ وثبوتها بالفيض الاقدس قبل وجودها بالفيض
 المقدس، وكشف الصوفي القائل بوحدة الوجود عن تلك الحقائق الثابتة
 وارتباط بعضها ببعض وتقدم بعضها على بعض في المرتبة العقلية قبل الوجود
 الخارجى، فعرف أن الذات المقدسة تجلّت أو لا على نفسها بان علمت بنفسها
 وبما هو مقتضى نفسها، وبكاملها القائمه بها، وأمكن تطوّر مظاهرها بأحوار
 شتى، وعلمها ذلك هو عين الاقتضاء عند التحقيق، وليس المراد بالعلم ارتساء
 صور الأشياء في نفسها، ثم ما كان استعداد المظاهر الكلية الفاعلة القاهرة
 المقدسة يسمى بالاسماء وما كان استعداد المظاهر الجزئية المنفصلة المنقهرة
 المتلطخة يسمى باعيان الممكنات فحقائق الممكنات على هذا الاصطلاح صور
 معلومة عند الحق الاول،

المعنى الثالث يحتاج الى تمهيد مقدم، وهي أن إحدى القيلتين منطبقة

على الأخرى. فكل ما في السماء ظهر في حقائق الممكنات فحقائق الممكنات وحقائق
 السماء عند هم متقابلات أحدى القبيلتين في غاية القوة والتام والأخرى
 في غاية الضعف والنقصان، والضعف هو عدم بعض ما في القوى من القوة،
 والنقصان هو عدم ما في التام من التام مع الاشتراك في الأصل بوجه من
 الوجه، فلا جرم هنالك أصل الأمري ثابت في أحد الطرفين على الوجه الآتم
 ممتزج في الطرف الآخر بالعدم، ثم نقول من أراد التعبير عن تاصل السماء
 وفرعية الممكنات في هذه المرتبة فله عبارتان كلماتها صحيحة أحدهما أن حقائق
الممكنات هي الآسماء والصفات متميزة في مرتبة العلم والثانية أن حقائق الممكنات
 هي عكس الآسماء والصفات المنطبقة في الآعدام المقابلة لها ولا فرق بين
 العبارتين إلا فرقاً ضعيفاً لا يجاب عنه المفتشون عن حقائق الأشياء على ما هي

عليه

الرابع أيضاً يحتاج إلى تمهيد مقدمة هي أن الصوفية قد يستنون الأولى
 معشوقاً والثانية عاشقاً، والمرتبة العليا الظاهرة في الجميع عشقاً وهذا
 اصطلاح صاحب اللمعات،

ثم إن المعشوق قد يتدلى إلى عاشقه ويجذب إليه فيقال للسالك الذي غالب
 حاله هذا المجذب وأمراده المجبوب كما كان في قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام
 جذبة العناية إلى المراتب الوجوبية من حيث لا يدري فاهتدى إلى الذي
 فطره، وتذكر من حال الآفلات إن رب الذي فطره منزّه عن هذه الذمائم -
 وقد يترقى العاشق إلى معشوقه وليسير إليه بالرياضة البدنية والنفسانية و
 تجريد وجه الروح فيقال للسالك الذي غالب حاله هذا السالك ومريداً ومحباً،
 وقد يتدلى المعشوق ويترقى العاشق فيجتمعان في الوسط، وهذا السالك ينوبه
 بوارق الطرفين فيقال له السالك المجذب والمحب المجبوب والمريد المراد،
 ومعنى هذا الكلام إن الله تعالى تجلياً في قلب الشخص الأكبر وإن لهذا التجلي

انبساطاً وانشراحاً في حظيرة القدس وان له عكوساً ومجالاً في الملاء الاعلى فينطبق
على هذا التجلي الاسماء التسعة والتسعون وان الله تعالى ارادة حيناً بعد حين
وعلماً متجدداً ورضاً متجدداً وسخطاً متجدداً، بحسب هذا التجلي، فهذا التجلي
مع ما في حيزه هو الذي يسمونه بالمعشوق، وانما سموه بالمعشوق لان النفوس
البشرية منجذبة اليه انجذاب الحديد الى المقناطيس، وقد ذكرنا ذلك في صدر
هذه المقالة والى السير والسلوك به الاتصال الذي يقصده الصوفية.
وقد يقتضى اسباب الحفنة الى ان يريد الحق اصطفاً عبداً وهو جارٍ في غلواء
نفسه لا يشعر بما اريد منه فسمى مراداً وقد يقصده بالرياضات البدنية
وتجريد وجه الروح حتى يظهر الاتصال المودع في اصل جبلت فسمى مريداً،
وقد يحس باجتماع من الحق ويسعى من نفسه ويكون له تارات يتقدم سعيه
في بعضها ويغلب قسراً من الغيب في البعض الآخر،

او يحس ذلك في حالة واحدة من جهتين فيكون جامعاً للمقتبين ما مآ في المشربين
فنقول قد يكون الغالب عليه بعض وجوه هذا التجلي ويكون مجذوباً من ذلك
الوجد فيقال تحقق اسمك كذا، ويقال رب... من بين الاسماء كذا وكذا -

وبالجمله قد يفهم العارف اصل استعدادة في الاعيان الثابتة والاسم الذي
يخذه من بين الاسماء فينسب اليه فيقال حقيقة تعين اسم الرحمن اسم الله
الى غير ذلك والشيخ المجده معترف بهذا القول في كثير من مكاتيبه -

وبالجمله فالقول بان حقائق الممكنات عكوس الاسماء المنطبعة في الاعداد المقابلة
لها ليس مخالفاً لكلام الشيخ ابن العربي واتباعه وكم لهم من تصريح، وتلويح
بهذا المعنى وقد اومأنا الى وجه المسئلة فلا حاجة لنا الى نقل كلامهم والاطناب
لسرد تصريحاتهم وتلويحاتهم -

والقول بان حقائق الممكنات هي لاسماء، بمعنى ان الاسماء هي المتأصلة في الوجود
ولها ظل في الطرف المقابل يسمى باعيان الممكنات او بمعنى ان العارف له رب من الاسماء

وهو حقيقة التي يرجع اليها ليس مخالفاً للكلام الشيخ المجدد ولو شئنا لا قمنا برأيهين
كثيرة من كلامه على كلامه،

فحمل كلام الشيخ المجدد انه وجد بعضا من مقال الشيخ ابن العربي واتباعه
فحمل على ما يخالف وجد انه قتلك فلتة عينية لا منزلة كشفية والفتلات لا يخلو
منها العلماء ولا تضر علوم مقامهم ان يوجد في بعض كلامهم قليلا فلتة ما، وقوله
بتمايز الصفات الثمانية لا يسلمه الصوفية بل هي عين الواجب عندهم بمعنى ان
الذات يكفي كفايتها وليس عند المتكلمين دليل يدل على ذلك لا تقلى ولا عقل
اما الاول فلان غاية ما في الباب ان هناك حقيقة يصح اطلاق السميع والعلير نحوها
عليها عرفا ولغة اما ان هناك صفات متمايزة فكلا،

ومن انصف من نفس عقل ان الناس اذا استعملوا افعال للصفات واسماؤها، لا
يلتفتون الى تمايز الصفات وكونها زائدة على الذات اصلاً لكنهم يلتفتون الى صدور
الاثار لا غير فان من رأى شيئاً يتحرك ويمشي ويحس، يسمي حياً، بسبب هذه الآثار
ولا يلتفت الى ان الحياة صفة زائدة، او هي ذاتي للحيوان الى غير ذلك من التدقيق الفيلسوف
واما الثاني فلان العقل ما شهد الا بكونه بحيث يصدر من الآثار واما ان ذلك منحصرة
في زيادة الصفات فكلا بل من انصف من نفس عقل ان كون الصفات بمنزلة الاعراض
الحالة في محلها القائمة بوصفاتها هو اعظم التشبيه -

فان قال قائل - هذا مذهب اهل السنة فيجب قبوله -

قلنا اهل السنة عندهم اهل القرون المشهور ولها بالخير وما روى عن أحد
منهم انه تكلم في الصفات هل هي زائدة اولا، وعلى تقدير زيادتها هل هي امور
انتزاعية او خارجية واما هذه الفرق من المتأخرين التي تدعى لنفسها انها
اهل السنة فعلى تقدير ان يكون قولهم هذا بدعة في الدين واختراعاً لما لم يقله
أحد من السلف فنحن رجال وهم رجال -

وكذلك اختلاف اقواله في ان العالم موجود خارجي بوجود ظلي او وهو م

متنقن، اختلاف قليل الجدوى اذ المقصود ان الوجودات الخاصة متحققة بحيث
يصدر منها اثارها سواء سمي هذا التحقق وجوداً خارجياً او وجوداً وصيماً متنقناً،
وأن سألتوني عن الحق الصراح قلت ان الذات الالهية من حيث هي هي اجل من
ان تكون في الخارج او في الايمان، اذ الخارج اسم للنفس الرحمانى، وفي الايمان
كناية عنه نعم الحق تجلى عظيم هو في الخارج ويوصف الحق بان في الخارج او
في العماة بشرط هذا التجلى.

وأن سألتني عن هذه الاقوال كلها ما انكرت عليها الا من جهة التعبير ومن جهة ذكر
شيء في غير محله والافق لها يشير صاحب الكشف الى ما ليس له حقيقة اصلاً -
فالقول بالصفات الثمانية له وجه وجيد وهو ان اوائل النفس الروحاني المتشابه
الذكر او التجلى الاعظم تسمى عند الاشاعرة بالصفات. ولذا لك قالوا يصدرها
بالايجاب بقدمها زماناً، غير انهم سموها شيئاً واحداً باسما شتى باختلاف الجهات والاعتبارات،
وكم من اختلاف في الجهات يلتوى في صدور الناس حتى يظنون من باب اختلاف
الحقائق كالبياض والابيض هما واحد في الحقيقة الا ان البياض اسم له من حيث انه
ماخوذ بشرط لا، وان الابيض اسم له من حيث انه ماخوذ بشرط شيء. فكذلك
سموه حياة من حيث ان صفة يستتبع العلم بنفسه، وبحقائق الممكنات وعلماً من حيث
انه تمثل فيه حقائق الاشياء قبل تكونها في الخارج، وقد رة من حيث انه ينبجس منها
خلق الخلائق، واردة من حيث ان التجلى الاعظم ينبعث منه تخصيص احد المساوين
وكلاماً من حيث انه ينزل منه الوحي على قلوب الانبياء والملائكة، وسموا بصراً من
حيث انه مبدأ لاكتشاف المبصرات والمسموعات،

وكذلك كلامه ولا نعبد الرحمن الجامى عندي مسلم فان مقصوده نفى تأصل
الحقائق بحياها. ومقصوده انه اعتبارات واضافات للوجود الحق، بمعنى ان الوجود
ظهر فيها، وتعين بها، لا بمعنى الفرق الاعتبارى، واذ قد اكملنا الجواب فلتختم الرسالة
والحمد لله تعالى اولا واخرا وظاهراً وباطناً. وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد وآله واصحابه اجمعين آمين

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ..

کتاب الفيض بالحق

المقلب به

دفع الباطل

للسيد المحقق المتقن المحدث الفقيه الحكيم الصوفي مولانا الشاه رفيع الدين الدهلوي رح

١١٩٣ هـ ————— ١٢٣٣ هـ

بفتح تصحيح وفتح مسد

الاحقر عبد الحميد السواتي الخادم للمدرسة نصرت العلوم

الناشر

اداره نشر و اشاعت مدرسه نصرت العلوم گوجرانوالہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله الاول والاخر الظاهر الباطن الاله الرحمن الذي انشا العالم من عينه بلا سبق
ايون ولا اوان، الذي كمل مراتب الوجود بانوار كماله من الادواح، والاشباح، والعناصر، والافلاك،
واحكمها بالحكمة البالغة والاتقان، وختم العالم باشرف نوع هولعين الدهر انسان، وجمله ببعث
الانبياء بنبي علوات تراجمة الحق الواحد وان اختلفوا باللغة واللسان، والزمان والمكان، والشرائع
والاديان والفرايض والاركان، كما جعل الشجرة تفاصيل البذر الواحد وان اختلفت بالسودح و
الافنان والاوراق والاغصان والعصف والريحان والطعوم والالوان، وختمهم بسيد آدم من
لمكارم الاخلاق عم اسم الله الاعظم، وجيب الله الاكرم، افضل البشر الشافع المشفع يوم المحنة،
قاسم الجنان والكوثر، المبعوث الى الاسود والاحمر، محمد النبي الاحي الرسول العربي بعثه بالهدى
ودين الحق فبين ما اختلفوا فيه باوضح بيان وقطع حباثل الشرك والطغيان بالحكمة والعرفان^(۱)، والسيف
والسنان، صلوات الله وتحياته وسلامه وبركاته عليه وعليهم اعظم صلوة واشرف سلام، ما يكون شي
وكان، وعلى آله العالمين المكملين واصحابه المهادين المهددين ائمة الاقتداء ونجوم الاهتداء الذين آلف
بين قلوبهم فاصبحوا بنبعته وهم اخوان وعلى تابعيه وذريته الذين كانوا للصدق انصارا وللحق اعوانا بصريح
الايمان وخالص الاحسان الذين اختلفوا في رحمة واتفاقهم حجة، فهم متفقون في المعنى وان اختلفوا
في البيان.

اما بعد از اين متمس بنده مسكين محمد رفيع الدين الحق الله بسلفه الصالحين، بدانشوران نكته
رس وروشن ضميران صبح نفس، آنكه نعم حضرت ذوالجلال والاكرام براي فقيرا توان بيشتر از بيش است كه عند
واحصائي بعض از آنها خارج است از حيطه بشر چه جائے اين دلريش، هر چه از كمالات اوليه و ما بعد آنها
است همه از آنجناب كبرياست كه پرتوے از شعلات جناب عزتش در حوصله اين ذره بيمقدار پيدا گشته و هر طر
كه جان بخش اين درویش است قطرة آنان بارگاه رفعت و عليا است كه رشحہ از رشحات آن دريا در خور
اين بے بود جناب آسا پيدا گشته پس در حقيقت اين فقير بجمع لطائف و قوې و جوارح و اعضاء بلسان حال كه

(۱) وفي "ن" غيبه والعين بهما كافي عبادة الشيخ الاكبر اوجده الاشياء وهو عينها ليس المراد من العين من ذبيل المراد ان قيوما العالم وقوله
به سرائق (۲) وفي ن والفرقان - (۳) وفي ن ورشته - عه ايون ج اين وهو في المكان - وادان ج آن وهو في الزمان ۱۲
سواقي -

کہ افصح است از لسان قال شاگوئے آنحضرت والا است، بلکه عین حمد و شکر آن منزلت معلی پس انعام آن
الوہیت مرتبت درین مقام عین اظہار صفات کمال محمود است، و این اظہار بحسب این مراتب و ہر پیمانہ آن
پیمانہ عین سپاس و ستایش ازین بندہ است، و با وجود این ہمہ ادا درین جناب عظمت و جلال برد خاک باب
آن بادشاہ حسن و جمال جبین سائیدہ و ان قیصاصی من تسع تسعة و عشرین حرفاً من معالیہ قاصر۔
از جملہ انعام آن مالک القاب آنست کہ در جاحۃ لسان کہ ادر اخاصیت اظہار ما فی الضمیر بخشیدہ و بآلہ قلم کہ اورا
مرزیت تصویر باید خل فی التبیہ عطا فرمودہ حمد و شکر خود ایجاد فرماید، و باین احسان ادلی عبد را مستحق احسان ثانوی گرداند
تعلق مصنف با امام ولی اللہ

اولا این فقیر ادین موطن خلق فرمود، در صلب افضل الناس فی زمانہ شرفاً و مرتبہ و اقرہم الی اللہ فی منزلتہ و اندام
خلقا و خلقہ۔ و او فرہم علماً و حکمتہ، و اشدہم تحقیقاً و معرفہ، و اطعمہم طبعاً و قرحیہ، و اسدہم سبیل و طریقہ و احدہم
اخلاصاً و خصوصیتہ و اوثقہم عمداً و ائیتہ۔ صفتہ من بین خلقیتہ و ولیتہ من جلیہ بریتہ، برہان اللہ فی العالمین، و لسان اللہ
من بین الدارین، نور اللہ الازہر و صورتہ اسم اللہ اکبر، الف و بالتہ الصمد و وارث علوم النبی الاکرم الامجد
قدوة اولی الالباب، رجوی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی جدہ امیر المؤمنین عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ، القائم
بامر اللہ، مصداق وعدہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی امتہ حیث قال لا یرزال من امتہ طائفۃ قائمۃ بامر اللہ ظاہرین علی الحق
لا یضرہم من خذلہم و لا من خالفہم حتی یاتی امر اللہ، البالغ من بجا معرفتہ المجدول و الحیاض، المزہر من نسیم اخلاقہ
المحذات و الریاض، المکنی فی ملکوت الاعظم بابی الفیاض، الفائز من درجات القرب و الولاية بعسیا ہا
و علیہا، الملقب من عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم بحکیم الامتہ و زکیہا، حامل اسرار الشریعہ و الطریقہ، موضع
دقائق السرد و الحقیقہ، مجمع الکمالات علماً و عملاً و معرفتہ و ذوقاً و تحقیقاً منبع العلوم عقلاً و نقل و کشفاً، مرجع
الاکابر فی عصرہ، محط رحال الامل فی دبرہ، سیدی و سندی و معتدی، و ذخیرۃ یومی و غدی و مکان الروح
من جسدی، و من علیہ بعد اللہ و رسولہ معتمدی، شیخنا الشیخ الاجل الاجل علی الاطلاق، المسمی بولی اللہ بالبشارۃ
و الاستحقاق، سلیل الشیخ العارف باللہ الہادی الی اللہ، مظهر الخوارق و الکرامات، مورد الغیایات و البشارات
ذی الید الطولی فی تربیتہ السالکین، بالغ الامداد الاقصی فی ارشاد الحائرس، قدوة العلماء الراسخین، زبدۃ العرفاء
الواصلین، مظهر سر اللہ المکتوم، المرقوم من مناب الریح المکتوم، فیض اللہ علی عبادہ، شیخ الاسلام فی ملادہ،

الشیخ المعظم الفخیم، ابی الفیض عبدالرحیم الدہلوی وطناً۔ العمری نسباً رضی اللہ تعالیٰ عنہما وارضاهما، وجعل مقعد الصدق ما واهما، وجنة الفردوس مثواهما، وفي حقیقة القدس سکنایہما،

و بعد این در سلسلہ تربیت آنجناب منسلک گردانید
تعلیم و تربیت مصنف از امام ولی اللہ

و ازندی علوم آنحضرت رضاعت البان حکمت
 میسر فرمود، و بر زبان آن سر اللہ که ترجمان حق بود به بشارات فہیمہ و عنایات عظیمہ نبواخت، و بالتفات گوشہ
 خاطر قدسی تاثر آن نور اللہ مغرور و مفتخر و بنعم ظاہرہ و باطنہ منعم و مکرم ساخت، تا آنکہ طائر روح مقدس آن شاہ باز
 عالم انس، ازین جهان فانی طیران نمود،

تربیت مصنف از برادر کلان سراج الہند الشاہ عبدالغفر
 بعد از ان موفق گردانید تحصیل علوم
 عقلیہ و نقلیہ و ادبیہ در جناب

حضرت استاذ الامام المقتدی، و آیتہ اللہ التی بہایتندی، ناشر العلوم بتحقیقہا، اوخذ العصر فی تدقیقہا، حائر الکمال
 الانسیۃ، و جامع الصفات الملیکۃ، و صاحب النفس القدسیۃ، القائم بحقوق النفل و الفضل، الملقب فی العلیین
 بحجة اللہ فی الارض، مولائی و شیخی الشیخ عبدالغفر ابن الشیخ المذكور باسمہ و وصفہ فی اعلی السطور، لازالت اویۃ
 عرہ فی الدین منشورہ، و عالیۃ، و سحب ارشادہ علی الطالبین ہامرہ و ہامیۃ، و احکامہ للمسترشدین امرہ و ناہیۃ،
 اطال اللہ آوان بقائہ، و حماہ عن شدائد العصر و لاوائہ، و ما یرج امرہ متیناً و یرحم اللہ عبدالقادر امیناً،

میلان مصنف بسوئے علوم کشفیہ
 و چون این معنی نیز صورت بست، و ازین باب نیز بقدر
 استطاعت حفظ وافر گرفت، دل این فقرہ را جنبش دادند

بسوئے تحقیق علوم کشفیہ، و ادراک مطالب عالیہ الہیہ، و باین تقریب مطالعہ مکشوفات اولیاد اللہ کہ لب لباب
 اہل اسلام و وارث مناصب انبیاء علیہم السلام اند، و تفحص تفتیش اذواق و مواجید این طائفہ علیہ کثرہم اللہ تعالیٰ
 بغایت رسید کہ از تصانیف و اقادات متقدمین و متاخرین اس ہدایت کیشان و فائز کثیرہ، و صحف خطیرہ بنظر در آمد
 و نیز میل خاطر قوی شد بہ تنقیح مقالات اہل عالم و مذہب قدیمہ و حدیثہ صنوف بنی آدم، و ازین قبیل نیز جملہ کافیہ
 گشت، و باستعانت تصانیف حضرت و الذبزر گوار و متبع مشرب الیشان، و غور در علوم و معارف و موجد جید

خاصہ ایشان کہ تدبیر الہی آنرا بر زبان فیض ترجمان مآں ترجمان الحق بنظم

۴ حکمت محض است اگر لطف چہاں آفرین خاص کند بندہ منصلحت عم را،

افاضہ فرمود توفیق الہی یاری نمود، ابواب تحقیقات بر رویے این فقیہ کثود، تا آنکہ معرفت حقائق اشیاء کما ینبغي حاصل گردید، و اختلافات ہائیکہ اہل عقل و اہل نقل و اہل کشف کہ ہوش ربائے عالم اند، در نظر این نیازمند از ہم پاشید، و مخالفت از کلام محققین و اہمہ ہر طائفہ نزد این احقر برخاست، و ہر قول از اقوال مغنہ ہر فریق در مقہود نشست، و تعبیرات متخالفہ طوائف اہم سدرہ نشد، و حقیقۃ الحق از ہر روزن سر بر آورد، و صراط مستقیم و رب عقلیات و نقلیات و کشفیات واضح و ہویہ گشت، و میزانت قول حضرت والد بزرگوار در قصبہ لامیہ

۵ منالسان الناس فی کل طبقۃ اذا دار فیما بین قوم مسائل - حاصل شد، الحمد للہ رب العالمین

تعیین موضوع کتاب یعنی وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود) و از اعظم این مسائل

مسئلہ وحدت وجود

و وحدت شہود بود، و اختلافی بس ہائیکہ در آن باب بین الشیخین العظیمین الشیخ الاکبر و الکبریۃ الاحمر قانع طریق الولایۃ و خاتمہا، ناشر در معرفت و ناظمہا، الداعی الی طریق البدایۃ الخائض فی بحار العنایۃ، صاحب الکرامات البدیۃ، و المقامات الرفیعۃ ابی عبد اللہ محمد بن علی بن محمد بن العربی الطائی المغربی المالکی، و الشیخ الامام، و البدر التمام، و قدوة العلماء، قطب العارفين و الکاملین، بمرہون الولایۃ الاصلیۃ المحمدیۃ، حجتہ البشریۃ الالہیۃ المصطفویۃ الوارث لاسرار مناصب الانبیاء والمرسلین، شیخ الاسلام و نوری المسلمین، کاشف اسرار المتشابہات و السبع المثانی، مجدد الالف الثانی احمد بن عبد الاحد الفاروقی السمرندی النقشبندی الحنفی الماتریدی رضی اللہ تعالیٰ عنہما و ارضا ہما، و افاض علینا من برکات اسرار ہما واقع شد، و بفضل الہی کہ این ہر دو مسئلہ بدستور مسائل دیگر در کتب خاطر این فقیہ متجلی شد، و شاید سران بر تحقیقات عقلیہ و شواہد نقلیہ در ضمیر این حقیر متجلی گشت، و شجرہ طیبہ تطبیق فیما بین الماخذ لافین با انواع پرورش ہا شاخ و برگ آودودہ، و الوان ثمرات ازان در خرمن قریحہ ناقصہ این بندہ فراہم آمد، و علالت ہر ثمرہ ازان ثمرات لذت افزائے طبع این ناتوان گردید، و نزاع فریقین مآں از اصل برخاستہ بآشتی انجامیدہ

آغاز نزاع

دریں اثنا در حدود سنیہ کھنزارہ یکصد و ہفتاد و چہار (۲۷۴) مطلع

شد بر رسالہ از بعض اہل عصر کہ بغرضہ حیرت و تردد بیمار، و در کشاکش

تسازع و تدافع گرفتار، مع ذلک از دارالشفائے ایں امراض و اطبائے شناسندہ ایں منکرات الاغراض

در کمال دوری و اغراض، و بنا برین انطباق مذہبین را مستبعد شمرده، و خلاف شیخین را در آن خلاف حقیقی

گمان برده، و باین تقریب بعضی از اجلہ خلان و فاء، و اعزہ اصحاب صدق و صفا، ازین قلیل البضاعۃ

درخواستند کہ بنزدے ازان مقدمات کہ در تطبیق بکار آید، و بر رفع ایں استبعاد اعانت نماید در سہل تجریر

و سہل تقریر در آید، چون فقیر ہم در اختلافات عموماً، و اختلافات صوفیہ خصوصاً معتقد لفظیہ اختلاف،

و مثبت انطباق مذہبین بلا خلاف، بود، امثال امرالیشان را مقتنم دانستہ، عنان ہمت و غرمت را باین

صوب معطوف داشت، و نظر نقد را بر آں رسالہ گماشت، و از بس اوقات ایں فقیر بدرس علوم ظاہریہ

و دیگر اشغال ضروریہ چنداں مشغول و مشحون بود کہ گنجائش ایں عمل طویل در آں متعذر و از وسع بیرون،

بچار انتہاز فرصت نموده در اوقات مختلفہ آہستہ آہستہ ایں مجال نافعہ را ترتیب داد، و رسالہ مذکورہ را

کہ صاحب آن مرتب ساخته بود بر تبصرہ و مسئلہ و تہککہ و تذہیل، موسوم نموده بود، بکلمات الحقی، و الحقی

کہ ایں اسم موافق آں روزمرہ عرب صحیح بود کہ گاہے احد المتقابلین را بنام دیگرے میخوانند چنانکہ ضرب البصر

بصیر و لدیف را سلیم ہے بر عکس نہند نام رنگی کا فور۔ و بے شبہ بعض مطالب آن کلمہ حق اید بہا باطل بود،

ایں فقیر بقندہ تذہیل منعرض نشد زیرا کہ غرض ازین نقد رفع استبعاد تطبیق است، و دفع بعض ابجاث

دیگر کہ بر کلام والد بزرگوار ایں فقیر بعض از تلامذہ ایشان ایراد نموده، و در تذہیل چیزے ازین باب نبود، و مع

ذلک تعلق قریب بمسئلہ کہ ما متصدی تطبیق در آنم نہ داشت، و جواد قلم را در تنقیح مذہب شہودیہ اندکے

جلاں داد، بچند وجہ، اول آنکہ مذہب وجودیہ مخدوم آفاق است، و اصحاب عنان و ارباب برہان

بتحقیق و تنقیح آن ہمتا گماشتہ اند و پردہ از روتے آن شاہد مستور برداشتہ، بخلاف مذہب شہودیہ کہ بہر

بأن تحقیق و تنقیح نرسیدہ، و دانشمندان آنرا بموازیں عقل و نقل نہ سنجیدہ،

دویم آنکہ اکثر آنچه در تنقیح مذہب وجودیہ فراہم آورده است ما خود است از کلام سیدی شرف الدین و ایشان

از ارشد تلامذہ حضرت والد بزرگوار اند، و در تحقیق معارف صوفیہ عموماً و درین مسئلہ خصوصاً مد طولی دارند و چنانچہ

چنانچہ رسائل و تصانیف ایشان بر آن گواہ است، بخلاف مذہب شہودیکہ کہ آن را خود صاحب رسالت و امثال او متصدی تفتیح گشته و لغزشها خورہ اند

سویم آنکہ بنائے خلاف شیخین^۱ با عقائد صاحب رسالہ بحث ظل و اصل اوست و بحث توحید حسابے و مطابقت و عدم مطابقت آن بنفس الامر، و این ہر دو مطالب را در مسئلہ ثانیہ کہ در وحدت شہود است تمہید نمودہ، پس این فقرہ نیز مجاراة لہ در ہماں مقام بنقض و ہدم متوجہ گشتہ، و باین جہت در بعض مواضع کلام بطول انجامیدہ، اگرچہ دریں رسالہ تحریر نمودہ شد از آنکہ کلام بتطویل انجامد یا بامباحث علوم دیگر بیامیزد، و از آنکہ چیزے از دقائق آنچہ حق عز و علا بر حضرت والد بزرگوار این فقیر از تحقیقات جدیدہ و معارف شریفہ افاضہ فرمودہ، و یا برین فقیر خاصہ ازین باب چیزے ریختہ، غیر از بحث تطبیق و ماتعلق بہ مذکور شود، زیرا کہ احتمال عدم تسلیم صاحب رسالہ آن را بلا دلیل غالب بود، و استدلال برائے ہر مطلبے از اں مطالب عالیہ مقتضی تطویل، و ہجنین

حتی الامکان از تکرار مطالب اجتناب واقع شدہ و ہجنین تحقیق مذہب فریقین پرداختہ نشد الا آنقدر کہ بمقام نقد اقتضائے آن میکرد، و ہجنین مقدما تیکہ بر رفع اختلاف شیخین در معارف دیگر سوائے این مسئلہ و در مطالب سلوک متعلق بود یا در حل این نزاع بر تمہید مقدمات طویلۃ الذیل توقف داشت، مسکوت عنہما ند، زیرا کہ ہر سخن و ہر نکتہ مقامے دارد، و این رسالہ را بوضع ترتیب دادہ شد کہ ہر یک از اہل برہان و اہل جدل بر آن متمتع شود، و کساینکہ مشرّے تصوف بر ایشان غالب است نیز از اں بہرہ بردارند، و کلام را در نقد تبصرہ نہجے سوق نمودہ کہ مبادی و روش ثمانیہ این مسئلہ مندرج گشت،

(نام کتاب) (نام کتاب) و نام این رسالہ از کرمیہ نقد فالحق —

علی الباطل فید مغہ فاذا هو نرا حق فیض بالحق و لقب آن و مغ الباطل مقرر نمودہ شد، واللہ تعالیٰ اسئل ان ینفعنی بہا و سائر الطالبین، و یظہر الحق بہا لیس لکین ویصونہا عن فتنۃ الاغویاء و الجاہلین، انہ خیر موفق و معین بحمد و آلہ و اصحابہ اجمعین و لعدہذا، حان اذان الشروع فی المقصود، بعوٰاللہ الملک الرؤف الودود، اللہ لتصحیح المقالة تبصرۃ فی النصیحة

قال صاحب الرسالة

ستقف ان شاء الله تعالى ما هي في الحقيقة

باید دانست که مسئله وحدت وجود و وحدت شهود از مسائل عقائد دینی

قوله

ضروری که بنائے ایمان و اسلام بر آنها باشد نیست

اقول

هذه كلمة حق اريد بها الباطل ، تفصيل این اجمال آنکه مسائل دین محمدی

صلی الله علیه وسلم همه راجع است تکمیل دو قوت نفس انسانی که علیه و علیه است زیرا که بعثت انبیا علیهم السلام بر چند معلل بعرض نیست لانهما فعل من افعاله تعالى ، و افعاله تعالى غیر معللة بالاغراض ، لیکن چون هیچ فعلی از افعال او تعالى خالی از حکم و مصالح نمی باشد علی ما لقتضیه حکمته البالغة بعثت انبیا که از عمده افعال اوست ، البته خالی از حکمت عظیمه نخواهد بود ، باز چون در کتاب سنت تفحص نمایم و حکمت این فعل الهی طلب کنیم عمده مصالح که مرجع جمیع احکام است تکمیل این دو قوت می یابیم قال الله تعالى "هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ" پس تزکیه اشاره است تکمیل قوت علیه و تعلیم کتب و حکمت اشاره است تکمیل قوت علیه و علی هذا القياس هر جاحق سبحانه و تعالى بعثت انبیا را در کلام مجید در معرض اقتنان یا در فرموده تکمیل این دو قوت غایت آن ساخته که ما لیخفی علی حافظ القرآن ، وقال الله "حِكَايَةَ عَنِ الْخَلِيلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ" سَمِعْتُ هَبَّ لِي "حُكْمًا وَالْحَقْفِي بِالصَّاحِلَيْنِ" پس موهبت حکم باعث کمال قوت علیه است ، و لحوق ضالحین غایت تکمیل قوت علیه ، وقال خطا بالموسى عليه السلام "فَأَسْمَعُ مَا يُؤْخِي إِيَّيْ أَنا الله لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَأَعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي" پس تعلیم مضمون لا اله الا انا تکمیل قوت علیه است ، و کلمه فاعبدني الى آخرها ارشاد است تکمیل قوت علیه ، وقال حکایة عن کلام عیسی بن مریم علیه السلام فی المهد قال إني عبدُ الله أتاني الكتاب وجعلني نبياً ، و این همه اشارت است بکمال قوت علیه ، ثم قال و وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ، و این همه اشارت بکمال قوت علیه است ، وقال الله لحبيبه صلى الله تعالى عليه وسلم "فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" و این اشارت است بکمال قوت علیه "وَأَسْتَغْفِرُ لَذُنُوبِكَ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ" و این اشارت بکمال قوت علیه است و کلمه الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ در هر جا اشارت است بکمال این دو قوت ، و چون این قدر ثابت شد پس از اجمالی بدیهاً است اختلاف نفوس انسانی در این هر دو قوت ، اما در قوت علیه پس بذکا و بلاغت ، و اما در قوت علیه

پس بقوت وضعف، و این اختلاف بمنزله می رسد که جانب عالی آنرا با جانب سافل هرگز قیاس نتوان کرد، اما در جانب علم پس صاحب قوت قدسیه مطالب لفظیه را بحدس می داند، و شخص متناسبی در بلاد بعد از ترتیب جمیع مقدمات دلیل از انتقال بسوئے نتیجہ عاجز می ماند کما ذکره السید الشریف فی حواشی شرح لمطالع اخذ من اواخر منطقی الاشارات، و اما در جانب عمل پس مرتاضین از زباده و عباد آن قدر از اعمال شایسته بجای آرند که دیگران از عشر عشر آن قاصر اند، و بعضی کما بل وجودان از تحریک لسان و اشارت بدست نکاسل می کنند و نتیجہ از تتبع شرائع هویدای گردد که شارح متصف بکمال رافت و رحمت این اختلاف را مراعات فرموده و از اعتقادات که متعلق است بشکمل قوت علمیه، و عملیات که تعلق بشکمل قوت عملیه، فراخوار استعداد هر کس مقرر نموده، طائفه را از صحابه که بکمال قوت علمیه متصف بودند و توجه بسوئے امر مجرد از جمیع جهات برایشان آسان بود خطاب فرمود **يَنْتَهِيْنَ اَقْوَامٌ عَنْ رَفْعِهِمُ الْبَصَارَ هُمْ اِلَى السَّمَاءِ عِنْدَ الدَّعَاءِ فِي الصَّلٰوةِ** او لغت تطفن البصار هم او کما قال، و جاریه بر سر بلها را که نظر و فکر او مقصور بود بر اجسام و جسمانیات و تجرد از جمیع جهات نزدیک او مساوق عدم بود خطاب فرمود **اِنَّ اللّٰهَ فَقَالَتْ فِي السَّمَاءِ فَقَالَ اِنَّمَا مُنْمَنَةٌ** اعتقها، و اعدل شاهد ذالک قراءه علی **وَالَّذِيْنَ يَتُوفَوْنَ مِنْكُمْ** علی صیغه المبني للفاعل مع انکاره علی الاعرابی القائل من المتوفی علی صیغه اسم الفاعل، و فرقی شارح در احکام مرضی و فیما و معذورین و غیر ایشان مبني بر این اصل است. پس این هر دو مسئله وحدت وجود و وحدت شهود هر چند بنائے ایمان عامی بر آن نباشد لیکن ایمان خاصی بدون معرفت این هر دو مسئله درست نمی شود. و علی هذا لقیام الکلام فی الاسلام ندائی که غرض ما از این مقدمه ایجاب معرفت این الفاظ و اصطلاحات مخصوصه است. یا نفی ایمان مطلقا از اهل استعداد عالی وقت عدم ادراک حقایق عالیه، بلکه غرض معرفت حقیقت رابطه است بین الصانع و المصنوع چه قصه معرفت الفاظ و اصطلاحات موضوعه برائے تحقیق مسئلتین پس من بعد مذکور خواهد شد، و مراد از نفی ایمان و اسلام ایمان خاصی است اگر اهل استعداد عالیه را تحقیق مسئلتین میسر نشود چون هلام مومنین خواهند بود.

این اجمال آنکه ایمان لفظی است موضوع باز از تهذیب قوت عقلیه و لازم آن تصحیح عقاید است، و اسلام لفظی است موضوع باز از تهذیب قوت عملیه،

توضیح

و اسلام معتبر نسبت مادام که ایمان نباشد قال الله تعالى **وَمَنْ يَعْملْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعِيدٍ**

پس ایمان را بشرط قبول اعمال گردانید الی غیر ذلک من المواضع، و تہذیب قوت عقلیہ مختلف است بحسب اختلاف آن قوت ذکاوت و بلاوۃ کما مر ذلک مشروحاً، پس عوام را کہ قوائے علمیہ ایشان در حسیض نقصان واقع است، ایمان اجمالی بصانعت اللہ تعالیٰ امر عالم را و انتہای سلسلہ ممکنات بسوائے یک ذات کفایت می کند و خواص را لابد است کہ از تنقیح این صانعت و این انتہا کہ بظہور و بطون آیات است باصالت و ظلیت، یا بیچ و بیکر و لذوقاً و وجداناً لا علماً و بیاناً، و سر درین آنست کہ رتبہ خواص دفع شکوک دیگران است و اثبات مطالب اعتقادیہ بر منکران آنہا بکج و بر بیان کمال علیہ الکتاب، و حدیث اخذ المواثیق الاربعہ یوم السبت و این معنی بدون فہم کہ مسئلہ صورت نمی بندد، و این ہر دو مسئلہ را اسوۃ حسنہ است بسائر مسائل اعتقادیہ کہ عوام کالانعام را علم اجمالی بآن مسائل کفایت می کند، و خواص را چارہ نیست از تنقیح امر کما یغنی و حدیث صدیقین و لعائن کہ در خطاب حضرت صدیق در وقت مجاہدت در خصوص مت واقع شد عادل شاہد است بر آنکہ چیز ہا است کہ منافی مرتبہ کمال می باشند منافی مرتبہ اصل نجات - - - - -

تفصیل آخر از حدیث جبرائیل علیہ السلام کہ در ادل شکوۃ بر روایت شیعین وارد شد و غیر ایشان را صاحب صحیح نیز اخراج کرده اند، مستفاد می شود کہ دین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سہ جز دارد و اول ایمان - و تفسیر آن از کلام اللہ و کلام الرسول معلوم شد - اما کلام اللہ فقوله تعالیٰ "أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ" و اما کلام الرسول پس در آن حدیث واقع است ان تؤمن باللہ و ملائکتہ و کتبہ و رسلہ و الیوم الآخر و تؤمن بالقدر خیرہ و شہود و در بعض روایات ضم کرده اند باین امور مذکورہ ایمان بالبعث نیز - و شرح و تفصیل این جز را علم عقاید گویند،

جز ثانی اسلام است و تفصیل آن نیز از کلام اللہ و کلام الرسول معلوم شد و اما کلام اللہ فقوله تعالیٰ "قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا" و غیر ہا من الایات، و اما کلام الرسول فقوله فی ہذا الحدیث - ان تشهد ان لا الہ الا اللہ و ان محمد رسول اللہ و تقیم الصلوۃ و تؤتی الزکوۃ و تصوم رمضان و تہج البیت ان استطعت الیہ سبیلاً، و شرح و تفصیل این جز را علم فتنہ مند و جز ثالث احسان است و تفسیر آن نیز از کلام اللہ و کلام الرسول معلوم شد - اما کلام اللہ تعالیٰ فقوله تعالیٰ "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُ زَاوَتْهُمْ" ایماناً و علی ربہم یتوکلون " الی اخر الآیۃ -

واما کلام الرسول ففي هذا الحديث ان تعبد الله كما نك تزداد. وشرح وتفصیل این جز را علم سلوک خوانند، و چون اسلام بدون ایمان معتبر نیست، واحسان شمره این بر دوست، پس ایمان اصل ارکان دین آمد، واسلام واحسان از فروغ آن، و لهذا علم عقاید را باصول دین ملقب کرده اند، باز چون تفحص کنیم مسایل این علوم سه گانه را دو قسم می یابیم قسمی است که تنبص شارع ثابت گشته و حاملین ملت را در آن اختلافی واقع نشده الا اختلاف الایجابیه، و قسمی است که اصل آن نبص شارع ثابت است، و تفصیل این بتلاحق افکار مجتهدین هر فن ازین فنون، و سوالات اهل بدعت، و حدوث و قائل شاخ و برگ آورده،

مثال القسم الاول من علم العقائد وجود واجب مطلقاً وثبوت الصفات من العلم والقدرة والارادة وغيره مطلقاً وان القرآن كلام الله وثبوت الروية مطلقاً.

و مثال القسم الثاني من ذلك العلم مسئله زیادة الوجود وعینه زیادة الصفات وعینتها واثبات الكلام انفسی القديم لله تعالیٰ والفرق بینة و بین الكلام اللفظی، وان الكلام واحد في الازل او متعدد منقسم الى الجز والامر والنهی وان سر تعالیٰ بالجنایات علی وجه جزئی او علی وجه کلی، و بل يتعلق علمه تعالیٰ بالامور الغیر المتناهية ام لا، وكيف يتعلق علمه بالامور الغیر المتناهية مجتمعا او متعاقبا. وان البقاء والتكوين بل هما صفتان زائدتان او امران اعتباریان وان الظواهر الموهمة للتبشیه بل تجری علی ظواهرها بلا کیف او بحسب تاویلها الی التفریه، و صدور الصفات عن الذات بل بالایجاب او بالاختیار، و رويته تعالیٰ بل هی کرویة الشاهد بمقابله وجهه اوهی بخلافها، و بل العلوم متعددة بازا. کل معلوم، او العلم واحد و الکثرة فی تعلقاته الی غیر ذلک من مسائل علم الکلام پس چون بنظر انصاف بنگریم این هر دو مسئله از قسم ثانی اند زیرا که موضوع این هر دو مسئله وجود حضرت حق است من حیث ارتباطه بالحق و انتشاره العالم منه،

و این مسئله از کتاب و سنت اصل وحدت الوجود از کتاب و سنت ثابت است

قدرا از رویات. بن است که حتی تعالیٰ را با عالم احاطه و معینته و قر بهیست و تفصیل این احاطه و معیت و ربکیا از قبل احاطه ذی ظل است بظل خود یا بخوے دیگر، بتلاحق افکار مجتهدین و کشف او یا نه آنکه از مذکر شرعی است ثابت گشته، غایت مافی الباب آنکه این تفصیل منصوص

شارع نباشد و لایزمندان لایکون من العقائد الدینیة الضروریة، زیرا که اکثر مسائل علم عقاید تفصیل آنها منصوص شارع نیست کما مرفصلاً۔

سابق مفصل مذکور شد کہ حضرت حق انبیا علیہم السلام را برائے تکمیل نفوس انسانیہ

طریق آخر لتفهیم هذا المطلب العالی

در هر دو جانب علم و عمل مبعوث فرموده، و تکمیل قوت عملیه را بترکیب ملقب ساخته چنانچه هر فعل از افعال اختیاریه ایشان محتاج است بآنکه دروے از طرف شارع حکم مقرر باشد و اسلوب معین، تا عباد اللہ بموافقت آن حکم و تمثنی بر آن اسلوب تشبیه بملاّ اعلیٰ و رضا جوئی حضرت حق در ضمن رضا ایشان حاصل نمایند و چون استیفائے جمیع افعال ایشان در حکم تفصیلی متعذر بود، حکمت الهی اقتضائے آن نمود کہ شارع حکم اجمالی را در ضمن جوامع الکلم از کتاب و سنت تبلیغ فرماید، و حکم تفصیلی را بر استنباط مجتهدین حواله نماید، و اجتهاد را فرض بالکفایه سازد، تا هیچ یقین در احکام شرعیہ کہ بحکم و قایل جزئیة متعاقبة الوقوع متحد می شوند، بغر و قصور واقع نشود، و طریق تزکیه امت بر ہم نخورد، همچنین هر شبهه از شبهات بنی آدم و هر مسئله از مسائل دینیہ کہ در قلوب ایشان خلجان کند محتاج است بآنکه او را از طرف شارع جوابی باشد بصواب، تا دفع شک ایشان کند و حرج صدر ایشان را زایل سازد، و چون استیفائے جمیع شبهات و مسائل با جوبه مفصله متعذر بود و حکمت اللہ اقتضائے آن فرمود کہ شارع در ضمن جوامع الکلم بسوئے ضوابط کلیه ارشاد نماید، و اجوبه مفصله را بر نظر و فکر علمائے راسخین که اصول دین را از کتاب و سنت محفوظ ساخته اند و از اقوال صحابہ و تابعین و عقاید ایشان خطی و افر بر داشته، و بر رہنمائی نور الهی حقیقت امر را فهمیده، حواله فرماید، تا هیچ وقت در اجوبه مجتهدین که با بحار شیطین و تبلیس ابلیس شبهات متعاقبة الوقوع بهم میرساند، بغر و قصور واقع نشود، و باب تعلم حکمت مسمود نگردد؛

و ازین جادانسته شد کہ مسائل بسیار از هر علم در ابتدا ضروری البحث نبود، و الحال بحث ازان ضروری گشته،

در بعض مسائل بالانتهای بحث ناگزیر گردد

توضیح این اجمال آنکه، چنانچه در عالم واقعه واقع می شود، و مردم محتاج می شوند کہ حکم الهی را در آن واقعه بشناسند تا بوفق آن عمل کنند، درین صورت اجتهاد فرض می شود، و استخراج حکم آن واقعه از اول اجمالیہ ضروری لازم

می گردد، همچنین چون مسئله از مسائل یا شبهه از شبهات قلوب بنی آدم را مشوش می سازد و محتاج می شوند بسوخته
تحصیل یقین در آن مسئله یا دفع آن شبهه درین ضرورت بهم نظر و فکر فرض می گردد، و معرفت وجه صواب در آن
مسئله و منشأ غلط در آن شبهه ضروری و لازم می شود،

و در حقیقت تفقه فی الدین که فرض بالكفایه است اسمی است شامل بعلم جمیع این علوم سگانه را که در نزد
سب جز مردمین مقرر کرده اند، و هی علم العقاید - و علم الفقه - و علم السلوك، و اجتهاد درین هر سه علم بیان
معنی که تقریر کرده شد فرض بالكفایه است. قال العلامة الدوائی فی شرح العقاید العضدیه تحت
قوله و اجمع اهل الحق علی ان النظر فی معرفة الله تعالی واجب شرعا و لعل الحق ان النظرا ثما يجب
علی كل واحد من المكلفین فی ما لیس بدیهیا بالنسبة الیه و من یكون مستغنیا بفطرته عن النظر
فی بعض صفات الله تعالی لا یجب علیه النظر فیها، نعم یجب علی الكفایة تفصیل الدلائل بحث نمیکن

نهو معه من ازالة الشبهة و الزام المفایدین و ارشاد المسترشدين، و قد ذكر الفقهاء انه لا بد
ان یكون فی كل واحد من مسافة القصر شخص متصف بهذه الصفة و یسمى المنسوب الی الذب
و یحرم علی الامام اخلاء مسافة القصر عن مثل هذا الشخص، كما یحرم علیه اخلاء مسافة العززی
عن العالم مطلقا بطواهر الشریعة و الاحكام التي یحتاج الیها العامة. ثم قال بعد ذلك فان
قلت ان النبی صلی الله علیه و سلم و اصحابه و التابعین كانوا یكتفون عن العوام بالاقراء باللسان
و الانقیاد للاحكام الشرعیة و لم یقل عن احد منهم انهم كلّفوا المؤمنین بالنظر و الاستدلال
کیف و منهم من اسلم تحت ظل السیف و معلوم انه فی هذه الحالة لم یحضر لهم دلیل دال علی
وجود الصانع و صفاته. قلت انهم لم یكلّفوهم بالنظر فی اول الامر بل كلّفوهم و لا بالاقراء
و الانقیاد ثم علموهم ما یجب اعتقاده فی ذاته تعالی و صفاته كانوا یفیدونهم المعارف الالهیة
فی المحاورات و المواعظ و الخطب، علی ما یشهد به الاخبار و الآثار، و غایة الامر انهم ببركة صحبة النبی
صلی الله علیه و سلم، و اصحابه و التابعین و قرب الزمان بزمانه صلی الله علیه و سلم كانوا مستغنین عن
ترتیب المقدّمات و تهذیب الدلائل بحيث ینطبق علی القواعد المدونة؛ و لكنهم كانوا عالمین بالدلائل
الاجمالیة حیث لم یكن الشبه و الشكوك متطرقة الی عقاید هم بوجه من الوجوه و الحاصل انهم كانوا
متیقنین بالمعارف الالهیة و یرشدون غیرهم الی تحصیل یقین بوجه شتی حسب ما لفتقیه مستعدان

قال الاعرابی البعرة تدل على البعير، واثر الاقدام على المسير، افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج
لايد لان على اللطيف الحبيب، قال بعض العارفين حين سئل بم عرفتك ربك عرفت بوار دابت
تعجز النفس عن عدم قبولها۔

قال جعفر الصادق عليه وعلى آباءه الكرام التحية والسلام، عرفت الله بنقض العزائم وفسخ الهمم،
وانت اذا تاملت واحطت بجوانب الكلام علمت ان الاشتغال بعلم الكلام انما هو من قبيل فذلک
وما هو فرض عين هو تحصیل الیقین بما یتلج به صدره وطمئن به نفسه وان لم یکن ریلًا تفصیلیا، اتی
وتمثل هذا صرح الشیخ عز الدین بن عبد السلام المقدسی فی او اخر کتابه القواعد الکبری فی تفسیر
البدعة الى الاحکام الخمسة من الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمه، وعدا الكلام فی اصول
الفقه وتعلم النجوم من الواجبات، وهاتان المسئلتان بعد وقوع التساهل عنهما اذ فراحتیاجا اليهما
من مباحث الذات والصفات وعدا الكلام فی دقائق التصوف من المندوبات، وهما اشد اهما
واتمهما منفعة، وشک نیست کہ این ہر دو مسئلہ از مسائل ذات و صفات اند کہ عمدہ ارکان علم عقاید است
پس چون دریں مسئلتین تساہل جاری شد و دغدغہ تحقیق آن در قلوب بنی آدم راہ یافت علماء را سخین را
فرض بالکفایہ گشت کہ دین مسئلتین فکر و نظر را کار فرمایند و تفتیح و تحقیق آنها و دفع تعارض اقوال سلف در آنها
نمایند، تا طریقی تعلیم حکمت را بحکم وراثت نبوت بکمال رسانیدہ باشند پس تکلم در تحقیق ارتباط حق بخلق کہ
یعنیست است فی الجملہ باخیریت محضہ، و ما تعلق بذالک، درین زمانہ فرض بالکفایہ است، کسانے را
کہ آلات اجتہاد و عقاید و بنیہ نزدیک ایشان میسر است، آری مقلدین را می رسد کہ اتباع مجتہدین درین باب
لازم گیرند، و عند تعارض اقوال المجتہدین حق را در این الاقوال دانند، کہ نصیب مقلدین از استطاعت
ہمین قدر است و بس۔

ه خلق الله للحروب رجالاً ورجالاً لقصعة وثريد۔ فلا يكلف انفساً الا وسعها۔

و این جانہ می رسد کہ را کہ بگوید کہ شارع علیہ الصلوٰۃ والتسلیمات برائے دفع
شکوک و تحصیل یقین مسلکے غیر آنچه ذکر نمودید تعیین فرمودہ، اما در دفع شک پس

اعترض

باز داشتن خاطر از تفکر در آن کما یشیر بہ قولہ صلی اللہ علیہ وسلم فی روایتی ہریرۃ یاتی الشیطان احدکم
فیقول من خلق کذا امن خلق کذا حتی یقول من خلق ربک فاذا بلغه فلیستعذ باللہ ولینتہ، متفق علیہ:

وآبائے تحصیل یقین بس اکتفا بر احکام منصوصه، و اجرائے آنها علی الظاہر بلا کیف، و عدم تفحص شقوق دیگر را کما یومی الیہ النہی عن التنازع فی القدر۔

جواب

زیرا کہ می گویم آنها از تفکر در شکوک و اکتفا بر نصوص تناو قتی مطلوب است کہ بشبه در درجہ وسوسہ و حدیث النفس باشد۔ اما چون ازین مرتبہ گذشت و بمرتبہ شک کہ مزاحم یقین است یا بمرتبہ تکذیب حتی کہ مقابل یقین است رسید و صورت عقاید گرفت و بدل نشست، و این امر گنجائش ندارد، و محققان را دفع او و استخراج حکم اول لازم است، مثالش آنکہ شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام امر فرمود مکلفین را بانتہاء از امور مشتبہ در عملیات، باز چون ازین قبیل امرے وارد شود مجتہدین را استنباط حکم آن لازم می گردد، و همچنین این دو مسئلہ اگر چه فکر در آنها ابتداء از ضروریات نباشد اما چون تساہل ازینہا در ہر دو محفل جاری گشت و سر این ہر دو دلخراش خواص و عوام گردید، و جنود مجندہ از طرفین درین باب عقاید کثیرہ را برین دو مسئلہ مبنی ساختند و بردہ و انکار فرقی دیگر را پیش آمدند، و سخن بجا با کشیدہ درین صورت محققین را تحقیق و تطبیق این ہر دو مسئلہ لازم افتاد و اللہ اعلم۔

تنبیہ آخر

تکمیل قوت عملیہ را در شرع دو مرتبہ مقرر کردہ اند، اول تکمیل آن از حیثیت ظاہر و آن اسلام است دوم تکمیل آن از حیثیت باطن و اخلاق کاملہ و آن احسان است و هو العلم المسمی بالسلوک، و نسبت علم حقائق کہ این مسئلہ اصل الاصول اوست، بآن نسبت علم اصول است بقفہ، و کلام بعقاید، و میزان بدلائل، و عروض باشعار جملہ این امثلہ علی توزیع المسائل صحیح است زیرا کہ حقیقت سلوک تحصیل قرب الہی است و این تحصیل از ان قبیل نیست کہ شی غیر حاصل را حاصل کنند، بلکہ از قبیل رفع حجب است تا قریبہ کہ حضرت حتی را با ہر مخلوق در نفس الامر واقع است، بر سالک منکشف گردد و از مرتبہ علم بمرتبہ حال انجا بد، و از قبیل از الہ الموانع است تا قریبیکہ حضرت حق را عز سلطانہ بحسب تحقیقات عالیہ ثابت است و در جوہر فطرۃ مودع، از تنگناے اختفا و وسعت آباد ظهور در آید، و از قوت بفعل گردید پس تنقیح مقاصد سالکین در سیر و سلوک خود باین مسئلہ و باین علم می تواند شد، و بہا یعرف لمیتہ الاحوال الظاہرۃ علی السکین و لہ التیزین الصادق و الکاذب منہا۔ و کیفیت ظہور الخوارق علی ایدی الاولیاء، و مقامات العارفین فی معراجا تہم التجلیۃ و بہا یعرف حقائق اللطائف، و بہا یعرف احوال الروح و قواہ،

و فرق در میان کمالات نبوت و کمالات ولایت مبنی است بر اثبات توحید شهود، و امتیاز در میان ظن و اصل و تنباین احکام اصلیت و ظلیت، پس از نیجا دانسته شد قدر و ثمرات این مسئلہ، و آنکہ تکلم در تحقیق این مسئلہ کہ معدن تحقیقات است از ضروریات است و برین جزو زمان کہ تدوین خفایق باین اصطلاحات صورت گرفته، کسانے را کہ آلات اجتہاد و اسباب تحقیق میسر دارند الحمد للہ رب العالمین۔

تنبیہ آخر علی طور اہل الکلام، علم کلام با یک قسم او کہ اشرف اقسام ادست یعنی الہیات علمی است باعث از احوال واجب تعالی شانہ، و عمدہ آن احوال توحید است؛ و توحید اثبات وحدت است و لا بد است کہ وحدت را مناطی باشد، پس مناط وحدت یا وجود معنی کونہ تعالی واحد است انہ لیس غیرہ موجودا، و ہذا التوحید ثابت بالکتاب والسنتہ، اما الکتاب فکقولہ تعالیٰ «کُلُّ شَیْءٍ مَّا لَکَ الْاَدَّجُہُ» و اما السنتہ فکقولہ صلی اللہ علیہ وسلم اصدق کلمۃ قالہا العرب قول لبید بن رباح «لا اکل شیء ماخلای اللہ باطل، و یا مناط وحدت و جبر ست فمعنی کونہ تعالیٰ واحد انہ لیس غیرہ واجباً، و ہذا التوحید ایضاً ثابت بالکتاب والسنتہ کقولہ تعالیٰ فی مواضع ہو الغنی لہ ما فی السموات فی الارض» و قولہ تعالیٰ «اللہ الصمد» و قولہ تعالیٰ واللہ الغنی و اَن تَمُ الْفُقَرَاءُ» و من الاما دث مثل ذالک، و یا مناط وحدت خلق سموات وارض و جواہر و تدبیر امور عظام ست، و این توحید نیز از کتاب و سنت بوفور ثابت است «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ لَیَقُولُنَّ اللّٰهُ» و یا مناط وحدت تدبیر امور جزئیہ سموات وارض و باہنہما من الموالد است و این توحید ست کہ مقصود اعظم از بعثت انبیاء علیہم السلام ہمین ست، و در کتاب و سنت اہتمام بسیار باین توحید واقع شد؛ و یا مناط وحدت استحقاق عبادت است و این توحید نیز بآن توحید متعاقب و متلازم ست لربط طبعی بینہما، و کلمتہ لا الہ الا اللہ باعتبار لظن اول اشارت بہمین است و کلمہ ایاک نعبد و ایاک نستعین اشارت بدو توحید آخر، بالجملہ ہمہ این توحیدات خمسہ از مسائل علم کلام است و داخل در احوال موضوع ادوارے نظر شارع و نظر منکلم در اہتمام بیکے ازین توحیدات مختلف شدہ پس بعض اقسام با اشارع باہتمام بیان فرمودہ و بعض اقسام را متکلم و بعض اقسام را بہر دو نظر بعض مصالح فرود گذارند، و باشارہ اجمالیہ اکتفا فرمودہ اند، لیکن اہل کشف و اہل حکمت اسلامیہ تفصیل آن نمودہ اند، و در حقیقت ہر توحید متاخر متفرع است بر توحید متقدم، و ثبوت اصل مستلزم ثبوت فرع کما لا یخفی علی المتأمل،

اعترض

اگر گوئی که هر توحید را مقابل است که آن شرک است پس می باید که مقابل توحید وجودی نیز شرک باشد پس هر که چیز را سوائے واجب موجود گوید مشرک باشد و این خود باطل است

جواب

گویم مناط هر توحید تقسیم است بمالذاته و بالغیره پس آنچه لذاته باشد اثبات آن در هر توحید برائے غیر حضرت حق شرک است، نه اثبات آنچه لغیره است، و قول القائل انه موجود لا یعنی به انه موجود لذاته و بنفسه و ان له في ذاته حصنة من الوجود الحقيقي بل بالنضمام الوجود الحقيقي الالهي اليه و ارتباطه به فلا يكون شركاً كما نقول في الوجوب فان الممكنات واجبة بغيرها باجماع الملتزمين، فان الصفا وجوبها بنفس ذات الواجب، و غير الصفات وجوبها باعادة الواجب و لا جملها و هذا ليس بشرك في الوجوب و نقول في خلق الجواهر و تدبير الامور العظام من ان الملكة تحرك الشمس و تمسك الارض و تدبير الخلق من الجبال و السحاب و النباتات و تصوير الجنين و غير ذلك، فان كل ذلك باذن ربها، و كذا في تدبير الامور الجزئية اذ يصح شرعاً ان يقال شفى الطيب المريض و رزق الامير المجدد، و نحن ذالك بمعنى التسبب العادي الظاهري، و كذلك جميع باب الكسب المنسوب الى العباد مباشرة و توليداً، ليس هذا من باب الشرك في شيء، و كذا في استحقاق التعظيم الاقصي لاجل غيره كما للنبى و الكعبة و المصحف و سائر شعائر الله مثلاً، و انما ذالك بامره و لا شرول في ذالك اصلاً، و انما يكون الشرك اذا اعتقد للشريك استقلالاً بذاته و شرفاً بنفسه مع قطع النظر عن انتسابه الى الواجب الحق جل مجدده و ان اعتقد ارتباطه به في الجملة كما تعتقد طائفة من المجوس في اهرمن بالنسبة الى اليزدان شركاً في الوجوب، و كما وقعت الاشارة اليه في قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث القدسي اصبح من عبادي مؤمن بي و كافراً بالبحر و كافراً في مؤمن بالبحر الى آخر الحديث تشديداً للمشركين في تدبير الامور العظام، و كما وقع في القدرية انهم مجوس هذه الامة، بل قيل ان المجوس سعد منهم حالاً في الشرك في تدبير الامور الجزئية، و كما وقع في التنزيل تقضي حال المشركين في قوله تعالى و يعبدون من دون الله مالا يضرهم و لا ينفعهم و يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله و في قوله تعالى و الذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقرّبونا الى الله ثم لنفنى ان الله يحكم بينهم فيما هم فيه مختلفون، و تعريضاً في دعاء التلبية و رد القول لهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك الا شركاء هولك تملكه و ما ملك، كل ذالك في شرك في تحقيق العبادة فاعلم

خلاصہ | و المختص کلام آنکہ نفی وجوب مطلق ازین مسئلین مسلم است، اما درین مقام نافع نیست، و ہم مخالف سیاق کلام است کہ مشعر است بترک اهتمام و اعتناء بمسئلتین و نفی مطلق وجوب یا مطلق حسن شرعی ازین مسئلین صحیح نیست، و وجوب در بعض اوقات، و بر بعض مردم، و در بعض مراتب کمالیہ ایمانیہ ثابت است و نفی آن درست نہ، و بچنین فضل و نفع ہر دو مسئلہ در اکثر مسائل دینیہ مقرر است کما مر تفصیل،

اعترض | و گمان نبری کہ بنا بر ایمان و اسلام است مشعر بہ مذکبتہ و رکن بالضرورة جزئی شئی است، و الکل لا ینفک عن الجزئ اصلاً، پس اگر مسئلین بنی بودندے و در حق ہمہ و ہمیشہ می بودند،

جواب | زیرا کہ لفظ بنا بر در حدیث بنی الاسلام علی خمس مذکور است و شبہ نفیست کہ وجوب حج و زکوٰۃ بر ہر کس و ہمیشہ نیست پس لفظ بنا بر مقتضی آن نخواہد بود و اللہ اعلم

قولہ | زیرا کہ ایں ہر دو مسئلہ متعلق اند بہ کیفیت ربط حادث بقدم،

اقول | مع ذلک موقوف علیہ بسیارے از علوم شرعیہ اند کہ مخ و باب شرع اند

و ہر کہ بنظر انصاف بنگر و یقین و اند کہ سبب تحقیق ایں مسئلہ رفع شکوک دینیہ لایسما اعتقاد یہ و سلوک یہ و حجہ میسر می شود کہ بغیر آن میسر نمی تواند شد کما یدل علیہ المنقذ عن الضلال للامام الغزالی فی تزج طریق الصوچیہ علی سائر الطرق و انتساب ائمۃ اہل العقل بالآخرۃ الی اہل ہذا الشان و انتساب شیخ الفلاسفۃ الی الشیخ ابی الحسن الخرقانی و ابی سعید المہدی و امام المتکلمین الفخر الرازی الی الشیخ ابن العربی و کذا رجوع طاغی من اصحاب البرہان الی مشرب ہذا الشان شائع ذابغ و فی النجات لمولانا الجامعی فی ترجمۃ خواجہ ابی نصیر یار ساہن خواجہ محمد یار ساہن ہذا در مجلس شریف ایشان ذکر شیخ محی الدین بن العربی و مصنفات و سہ می رفت از والد خود نقل کردند کہ ایشان می فرمودند کہ فصوص جان است، و فتوحات دل، و نیز می فرمودند ہر کہ فصوص را نیک می داند او را داعیہ متابعت حضرت رسالت صلی اللہ علیہ وسلم قوی می گرداند انتہی، و کیف لا وظاہر است کہ راہ ادراک حقائق حقہ یا عقل است، یا نقل است یا کشف، و حکم عقل مخصص در امور کلیہ اعمالیہ است، و نقل بچنان اجمال دارد، و علم اتم میسر نمیشود مگر بمعرفت مستوعبہ مفصلہ و طرین آن بجز اشتقاق کشف نیست، قال الامام الرازی ۵ نہایۃ اقدام العقول عقل و اکثر سعی العالمین ضلال و ادواحنای وحشتہ من جنونہا و حاصل دنیا نازی و وبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى ان جمعنا فيه قيل وقالوا

محققان اصحاب عقل مصرح اند بآنکه جهل باین مسئله موجب جهل است با اکثر حقائق، و این مسئله باب هدایت و تحقیق است. قال صدر الدین الشیرازی فی شواهد الربوبية والحق ان الجهل بمسئلة الوجود للانسان يوجب المجمل بجميع اصول المعارف والاركان، لان بالوجود يعرف كل شىء وهو اول كل تصور واعرف من كل متصور فاذا جهل جهل كل ما عداه. وقال ايضا في الموضوع الاول للحكمة الالهية الموجود بها هو موجود، لا الوجود الواجب كما ظن، لانه من المطالب في هذا العلم، واما مسائله ومطالبه فانبات جميع الحقائق الوجودية من وجود الباري جل اسمه و وحدانيته واسمائ و صفاته وافعاله من ملائكته وكتبه ورسوله واثبات دار الآخرة وكيفية نشورها عن النفوس، فالحكيم الالهي هو المؤمن المصدق بهذه المعارف من الله تعالى وملكوته الاعلى والاسفل وكتبه العرشية واللوحية وقضائه وقدره واهل سفارته ورسالته ورجوع كل شىء الى الله يوم تبدل الارض غير الارض. والى هذه العلوم الربوبية اشار بقوله تعالى أَمَّا الرُّسُولُ فَإِنَّا أَنزَلْنَاهُ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ الْآيَةَ، انتبهی.

و اصل اصول این همه چون مجت وجود باشد که باحث است از نزول وجود و مراتب و نسبت خلق بحق لاجرم نافع باشد در جمیع این مسائل علی الخصوص مسئله قرب حضرت حق که اصل و سائل تقرب است و کفی بذلک شرفاً له و فضیلة.

قوله | و آنچه از ظاهر کتاب و سنت در کیفیت این ربط ثابت شده همین قدر است و پس که این عالم بتمامه حادث است و مصنوع او تعالی صانع است و قدیم.

اقول | هذه فریة بلامرئیه و ما احق ان ينشد في حق صاحب الرسالة حفظت شياء و

غابت عنك اشياء - بیت. گریه بیند بوز شیره چشم چشمه آفتاب چه گناه. صاحب رسالت را غفلت عظیم واقع شده است از آیات و احادیث بسیار که دلالت می کنند بر قرب و معیت و احاطه حضرت حق و آن آیات و احادیث در کثرت برتره آنست که منکر آن منکره و ریات دین است بلکه عرض شایع تعلیم این قرب است بزبان انتساب الی المورث فقط،

بیانش آنکه شایق اشاره رفت بآنکه مقصود اهل از بعثت انبیاء علیهم السلام دفع شرک و رفع حجب بالافه

فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّ الْحَقَّ أَوْلَمُ بِكَيْفِ بَرِيكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ أَلَّا
 أَنَّهُمْ فِي مَرِيَّةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَّا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُخِيطٌ. وَقَالَ تَعَالَىٰ آمَنَ عَقَابُكُمْ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا
 كَتَبْتُ إِلَىٰ غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ -

وَمِنَ السَّنَةِ قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرْبَعُوا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَنْكُمْ
 لَا تَدْعُونَ أَصَمًّا وَلَا غَائِبًا عَنْكُمْ أَنْكُمْ تَدْعُونَ سَمِيعًا بَصِيرًا وَهُوَ

مَعَكُمْ وَالَّذِي تَدْعُونَهُ أَقْرَبُ إِلَىٰ أَحَدِكُمْ مِنْ غَنَقِ رَأْسِ أَحَدِكُمْ
 وَرَوَى التِّرْمِذِيُّ فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْ دَلَيْتُمْ مَجْبِلَ إِلَى الْأَرْضِ السَّابِقَةَ السُّفْلَى
 لَهَبَطَ عَلَى اللَّهِ ثُمَّ قَرَأَ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ
 مِنَ الْأَحَادِيثِ، وَقَدْ ذَكَرْنَا هَاهُنَا فِي مَوَاضِعِهَا الْقَلِيلَ يَدُلُّ عَلَى الْكَثِيرِ -

اعترض اگر گوئی این آیات واحادیث نزدیک علماء مصروف اند از ظاهر
جواب گوئیم جواب ازین بسره وجبه است -

أَوَّلَ أَنْكُمْ آيَاتٍ وَاحَادِيثَ مَذْكُورَةٍ هِرْجَنِدَ از ظاهر مصروف باشند باز بطلان دعوی حصر صاحب رساله
 بهر حال ناهض اند فتاویلها لایضربانی هذالمقام -

دویم آنکه بتاویل این آیات مذکوره چون صرف از ظاهر باشد لاجرم ظاهر آیات مذکوره مؤید ثبوت قره
 ذاتی خواهد بود. فسیبطل حصرو ظاهر الکتاب والسنة فی وجهه -

سیروم آنکه علماء تاویل، این آیات و صرف آن از ظاهر نمی کنند مگر فرار عن الشبهات، و چون ما شبهات را
 در موضع آن دفع کرده باشیم و بر این قطعیة عقلیه برین مدعا قائم کرده باشیم، حاجت تاویل نمائیم بلکه می گوئیم
 مختار سلف اجرائی این آیات بر ظاهر است بلا کیف و منع از تاویل آن و فهم القدوة،

قَالَ التِّرْمِذِيُّ فِي جَامِعِهِ فِي آخِرِ أَبْوَابِ الصَّدَقَةِ بَعْدَ رَوَايَةِ حَدِيثِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقْبَلُ لَصَدَقَةً
 وَيَأْخُذُهَا بِمِغْنَةِ الْحَدِيثِ، مَا لَفْظُهُ قَالَ أَبُو عِيسَى وَقَدْ قَالَ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي هَذَا الْحَدِيثِ
 وَمَا لِي شَبَّهَ هَذَا مِنَ الرِّوَايَاتِ مِنَ الصِّفَاتِ وَنَزُولِ الرَّبِّ تَبَارَكَ تَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا
 قَالُوا قَدْ ثَبَتَتْ الرِّوَايَاتُ فِي هَذَا وَنُؤْمِنُ بِهَا وَلَا يَتَوَهَّمُ وَلَا يُكَافَى هَكَذَا رَوَى عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ
 وَسُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ أَنَّهُمْ قَالُوا فِي هَذِهِ الْأَحَادِيثِ أَمْرٌ وَهَذَا بِلَا كَيْفٍ،

وہكذا قول اهل العلم من اهل السنة والجماعة، واما الجهمية فانكثرت هذه الروايات وقالوا هذا تشبيه وقد ذكر الله تبارك وتعالى في غير موضع من كتابه اليد والسمع والبصر فتاوت الجهمية هذه الروايات وفسروها على غير ما فسر اهل العلم، وقالوا ان الله تعالى لم يخلق آدم (عليه السلام) بيده وقالوا انما معنى اليد القوة، وقال اسحاق بن ابراهيم انما يكون التشبيه اذا قال يد كيد او سمع كسمع او مثل سمع فهذا تشبيه، واما اذا قال كما قال الله تعالى يد وسمع وبصر ولا يقول مثل سمع ولا كسمع وهذا لا يكون تشبيهاً وهو كما قال الله تبارك وتعالى في كتابه "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ" انتهى۔

بہر تقدیر ازین آیات واحادیث واز اقوال صحابہ لاسیما کلمات مرتضوی، مستفاد می شود کہ عالم بتامہ مصنوع اوست و او تعالی صانع و او را با عالم ارتباطی است معلوم الاینہ و مجهول الکلیفیتہ شعر

التصالی بے تکلیف بے قیاس ہست رب الناس را با جان ناس

و تعبیر ازین ارتباط بمعیت و قرب و احاطہ منصوص شدہ، پس ہر مفہومی کہ مبائن این تعبیر و امثال این باشد کما لمبايئة والافتصال والخروج والغیریتہ بمعنی انفکاک العالم عن الواجب تعالی و استقلال الخلق عن الخالق فی وجودہ المستفاد منہ و قطع النسب المذكورة عنه اصلاً والعینیتہ و امثال ذلک اطلاق نتوان کرد، و ہر لفظی کہ موہم خلاف این تعبیرات ثلاثہ وافی حکما اطلاق کند اگر از اہل ہدای باشد بہر وجہ کلامش را تاویل باید نمود، و اگر نا اہل است بحکم کالائے بذہریش خاوندہ بر روتے اومی باید زد، زیرا کہ مخالف نصوص متواترہ واقع شدہ، و ماذا بعد الحق الا الضلال۔ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من احدث في امرنا هذا ما ليس منه فهو رد؛

و بالتجملہ این مسئلہ کم از مسئلہ استواء بر عرش نیست کہ اصل آن از کتاب و سنت بضرورت ثابت است۔ و کیفیت آن غیر معلوم الا للراستخین فی العلم، فنکر هذه المسئلة کمنکر الاستواء علی العرش باعتبار قیام الدلیل الشرعی حذو و مجذوب، بل هذا امر منه، و اگر انصاف پرستی جمیع مسائل ذات و صفات کہ در شرع بیان یافته، و همچنین معظم مسائل متعلق بکیفیت عبادات برائے تقویت و تقریر این ربط است، زیرا کہ در شرع از اسماء واجب تعالی و تبارک ہمان قدر مذکور شدہ کہ تعلق بعالم دار و ایجا و ابقا و کمالاً و افتاء و ما یتوقف ہذہ الکلمات علیہ، و آنچه بعالم تعلق ندارد آن حکمت الہی مخفی داشتہ کہما قال رسول الله

صلی اللہ علیہ وسلم ادا ستاشرت به فی علم الغیب عندک“ وپہنچن منظور در عبادات تحصیل احراق
است کہ بہر پرورش انہما این ربط قوی گرد، پس بیان صفات حقیقیہ کہ لازمتہ الاضافۃ اند الی الخلق
وصفات فعلیہ نسبہ، وپہنچن نصب شعائر اللہ، واثبات وسائل فیوض تکیوینیہ و تشریعیہ الیہ شرح منہیات
بدیہ و فلسفانیہ، ہمہ از برائے تحصیل تعلیم ربط حادث بقدم است، آرسے چون حوادث بر انواع مختلفہ
واستعدادات متفاوتہ اند، کیفیت ربط ایشان با قدیم نیز مختلف گشت پس بعضے از کیفیات عام الحکم
اند و بعضے مخصوص الحکم، و طائفہ از ان موافق نظام خاص، و برخ منافی آن،

باجملہ تمام شریعت گویا شرح و تفصیل این مسئلہ است۔ پس حصہ کہ از کلام صاحب رسالہ مستفاد می شود
اگر حقیقی است بنسبتہ جمیع ربطائے حادث بقدم، پس باطل است، و اگر اضافی است بنسبتہ ربطائے
عام الحکم و التعلق بجمیع المخلوقات پس بانکہ مدخول است بہما تفصیل لا طائل ست۔

قوله واما اینکه در میان این ہر دو صانع و مصنوع بنوعی علاقہ عنیت ہم متحقق است
یا غیریت محض است، پس لسان شرع از آن ساکت است۔

اقل (رد قول صاحب رسالہ اجمالاً) بعون اللہ تعالیٰ و حسن توفیقہ در کلام ما بعد ذکر نمودہ ایم،
و چون آنجا برسی معلوم کنی کہ علاقہ بین الصانع و المصنوع بر کدام وجہ است، و نسبت غیریت عنیت
فیما بینہما بکدام وجہ است، و نصوص شرعیہ بر کدام علاقہ دالحت و بنا بر مسئلہ وحدت وجود و وحدت شہود
بر کدام وجہ است، لیکن اینجا این قدر ذہن نشین باید نمود کہ مدار مسئلہ وحدت وجود و منابط کیفیت ربط
مذکور نزد صوفیہ وجود بر اثبات سر بیان ذات واجب است، و مکتوبات بلا کیف، و این، و بلا انقسام^(۱)
و شین، و بیان آنکہ ماہرہ بالانضمام الیہ موجودیہ امکانات در جمیع موطن غیر صرف و منفک محض در وجود
از واجب نسبت، بلکہ عین اوست، و لوفی مراتب تنزلاتہ و تجلیاتہ و ہوا المراد بالعینیۃ بالجلہ، و بیان توحید
شہودی علی تقدیر اثبات الخلاف بینہما بر نفی این نحو سر بیان است و اثبات علوم امکانات در وجود خود
از واجب و انفکاک خلق از خالق، در ظرف وجود خود انفکاکاً کا تحقیقاً مکانیاً، و ہوا المراد بالغیرۃ المحضۃ،
و اما حمل واجب بر ممکن و امثال این تعبیرات پس مقدمہ ایست علیحدہ یعنی بر تحقیق از انحار حمل، و تفقیش
روابط اجرائے احکام یکہ بر دیگر و تسمیہ یکہ بہ دیگر، و از اصل مسئلہ توحید وجودی، و ربط حق بخلق نیست

(رد تفضیل بر قول صاحب رساله) و بعد تمهید این مقدمه می گویم که لسان شرع ساکت نیست از بیان این ربط بلکه ناص است بر آنکه حق تعالی را با خلق اتحادی بالجمله بالمعنی

المذکور سابقاً ثابت است، قال الله تعالى الْمُسْتَرَاتُّ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَاجِعُهُمْ وَلَا خُمْسَهُ إِلَّا هُوَ سَادُسُهُمْ وَلَا أَذَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا شَرِيكَهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ“
 فاورد کلمه اینها کافوا بعد صیغته المعینه لیدل علی مصاحبه للمکانیات فی امکنتها من غیر تمکن و تحیز و قال ”نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِمْ مِمَّا تَلْمِزُونَ“ فاستعمل اسم التفضیل عن وعقیه بهذا الاستدراك لیکون نصاً علی ان قربه تعالی با اتصال الذات لا بتعلق الصفات فقط و من الحديث قوله صلى الله عليه وسلم فيما نروى عن امير المؤمنين على وعن ثوبان رضي الله تعالى عنهما مرفوعاً قال موسى عليه السلام يا رب اقرب انت فابا جيك ام بعيد فان ادراك فاني احس صوتك ولا ادراك قال الله تعالى انا خلقك واما ملك وعن عيينك وشممالك انا جليس عبدی اذا ذكرنی وانا معاً اذا دعانی، و فيما يروى عن النضر فی جواب من قال والذي احتجب بسبع سموات منه انه فوق كل شيء و تحت كل شيء قد ملاء كل شيء عظمته و قد ذكرنا ذاك لك مفصلاً فی محله فانتظروا

و همچنین کتاب و سنت ناطق اند با آنکه حق را سبحانه با بعض مکانیات و زمانیات علاقه ایست مصحح تصف واجب تعالی باوصاف مصنوعات. قال الله -الكَحْمَلُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى“ و قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ينزل ربنا بقلوبك و تعالی كل ليلة الى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الاخر الى اخر الحديث. پس قرآن و حدیث مثبت اتحاد فی الجمله بالمعنی المذکور ذانی این قسم غیرت اند از سکت از نسبت و ملخص کلام آنکه آیات و احادیث کثیره که قدر مشترک از آنها متواتر است، افاده می نمایند معیت و احاطه و شمول و قرب ذاتی را بجمع موجودات، و نیز اثبات می نمایند تجلیات و تنزلات آن ذات مقدسه را در صور مختلفه بوجهی که منکر این صفات منکر ضروریات دین باشد، و مذمب سلف از اهل قرون ثلثه ابرائے آنها بر ظواهر است بلا کیف، و همچنین است در حقیقت حاصل توحید و جود، پس نسبت سکوت محض بشارع بنا بر عدم اطلاع بر قرآن و حدیث است. یا بنا بر عدم فهم و عبادة. قال الله تعالى ذَمُّهُمْ مَنْ لِيَسْمَعَ

إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يَبْصُرُونَ

و اگر تتبع قرآن و حدیث علی التفصیل دشوار آید باید که علی الاجمال این قدر بداند قال رسول الله صلی الله علیه و سلم و ادتیت جوامع الکلم و قال ما من شیء یقربکم الی الجنة و یبعدکم عن النار الا قد امرتکم به و ما من شیء یبعدکم من الجنة و یقربکم من النار الا قد نهیتکم عنه و قال الله تعالی وَاَنْزَلْنَا عَلَیْكَ الْكِتَابَ تَبَیِّنًا لِکُلِّ شَیْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِیْنَ و قَالَ مَا كَانَ حَدِیثًا یُفْتَرَى وَلَکِنْ تَصْدِیقُ الَّذِی بَیْنَ یَدَیْهِ وَتَفْصِیلُ کُلِّ شَیْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ یُؤْمِنُونَ پس نسبت سکوت بشارع مثل نسبت سکوت اصم است بخاطب خود، و طریق اسلم درین مقام آنست که نسبت عدم فهم خود کنند نه نسبت الغار بشارع علیه الصلوٰة والسلام.

قوله اگر چه بطریق رموز و اشارات استنباط هر واحد ازین هر دو مسئله از کلام شارع می توان نمود،

اقول سبحانک هذا بهتان عظیم، یعظمکم الله ان تعود و المثلہ ابدان کنتم و منین و یدبین الله لکم الایات و الله علیم حکیم، با وجود این کثرت دلایل و وضوح دلالت چگونه قرب ذاتی و معیت را که ملزوم توجیه وجودی بلکه عین ادست، از رموز و اشارات شمرده شود، و با وجود این قسم نص و الذمه اتحاد فی الجمله بالمعنی المذكور چگونه غیرت می نماید که هزار مرحله از حدیث قدسی قریبونی الی عبادی و لا تبعدونی، دور است، و از کریمه «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ» بمسافت باین المشرقین بعید، مستنبط از کتاب و سنت گفته آید، اگر این مسئله که اهم مقاصد شرعی است از قبیل رموز و اشارات باشد پس کدام مسئله از اعتقادات و عملیات بتصریح کتاب و سنت ثابت خواهد بود، استنباط غیرت محضه با وجود این نصوص نزدیک بمذہب اسماعیلیه است که صرف می کنند نصوص را از ظواهر برائے ابطال شریعت کما هو منقول عنهم فی الکتب معاذ الله که کسی از اکابر دین مدعی غیرت محضه باشد، و بیان این مقام آنست که کلام در معانی کتاب و سنت بنوعی از تقسیم بر چهار مرتبه است،

مرتبه اولی تفسیر است، و حاصلش بیان معنی کلام علی وفق العربیة از جهت اعراب و صیغ و لغت از شرح و بیان معانی محتمله از الفاظ و ضعیفاً و استعمالاً و دلالتاً و فهماً، و بیان قوه المعنی و ضعفه فحاوره و ظهور المعنی و خفاه و مقصودیه المعنی و تبعیته و نحو ذالک، و درین باب است حدیث من فسر القرآن برایه فقد کفر.

و مرتبه ثانیه تاویل است و مراد از تاویل در اینجا نه صرف کلام از ظاهر است، بلکه اعم از آن یعنی بیان کیفیت وقوع مدلول است در واقع و هو المراد بقوله تعالى «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ» و فی قوله تعالى «بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحَيَّطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَا تَهْمُ تَأْوِيلَهُ» و این معنی اگر چه در جمیع احکام اعتقادیه و عملیه و احوالیه ثابت است، اما مقصود از آن در اینجا آنست که در مسائل ذات و صفات حق است از بیان حقایق حکمات این باب و تاویل متشابهات او، و این قسم لاجرم مستفاد است از قسم اول اما این استفا گاه صواب می باشد و گاه خطا، و علامت حقیقت او آنست که ثابت باشد بدلیل عقلی و موافق باشد حکمات، و شواهد آن باب، پس هر وجهی که اقرب باشد بعبارت نص بان معنی که اقرب تعبیرات عرفی از آن معنی و عبارات مذکوره باشد آن وجه اصوب خواهد بود.

و مرتبه ثالثه اعتبار است و تحقیقش آنست که احکام شرعیه قوانین کلیه جامع اند لاجرم صور جزئیه را که واقع می شوند در آن اندراج و ملحوظ خواهد بود، پس گاه عارف جمله را از کتاب و سنت مرآت می گرداند برائے مشاهده حال از احوال که بر او طاری است، و نظراً و محصور می باشد برین حال، پس از صور جزئیه دیگر تعافل می باشد، و جمله را در شان این حال وارد می داند، و این مرآت نمودن بواسطه اندراج گاه از قبیل اندراج فی العموم باشد، و گاه از باب مقایسه نظیر بر نظیر و نحو ذالک، و گاه این قسم را نیز تاویل گویند، و تاویلات کاشی مشحون از این قبیل است، و این قسم در حقیقت نه از قبیل استدلال است بلکه از قبیل اقتباس، اگر چه مولانا سید شریف آن را در حاشیه کشف از قبیل دلالت التزامی بشرط حضور قرینه که حال مخصوص است، شمرده، پس این قسم مداخله اگر از عرفاء کاملین باشد مقصود ایشان معرفت بطون قرآن و حدیث است، و تحقیق دین و معدن آن حال احسان باشد آن را اعتبار خوانند، و اگر از اهل بدع و اهراب باشد که مقصود ایشان نفی شریعت و تشکیک در ضروریات دین است آن را تحریف گویند که -

مرتبه رابعه است، و هو حمل الکلام علی غیر محمله، قال شارح العقاید النسفیة، و العدول عن الظواهر الی معانید عیها اهل الباطل و هم الملاحدة سموها الباطنیة لادعائهم ان النصوص لیست علی ظواهرها بل لها معان باطنیة لا ینفخها الا الملعون، و قصد هم بذالك نفی الشریعة بالکلیة، المحادی میل و عدول عن الاسلام و اتصال و التص بالکفر لکونه تکذیباً للنبی صلی الله علیه و سلم فیما علم محییئنه بالضرورة. و اما ما ذهب الیه

بعض المحققين من ان النصوص على ظواهرها ومع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق
تنكشف على ارباب السلك يمكن التطبيق بينهما وبين الظواهر المرادة، فهو من كمال الايمان
ومحصل العرفان. انتهى. پس در حقیقت دو قسم اول از قبیل تعلیم و افادات است، و قسم سیوم از قبیل رموز
و اشارات، و قسم چهارم از قبیل بدع و منکرات.

تبعین وحدت وجود از باب تاویل و تفسیر است پس چون درین مسئله غور بکار بریم
واضح می گردد که مسئله قرب و معیت

مطلقا بلکه قرب و معیت ذاتیه در مرتبه تفسیر و عبارت نص ثابت، و از قبیل ظاهر است، بلکه نص و بیان آنکه
این قرب مثل قرب و معیت جسم است با جسم، و احاطه و سرایان او مثل ماه در و دریا، یا از قبیل مصاحبتیه پیوسته
با صورت، یا از قبیل معیت مجرد با مادی مثل اتصال روح با جسم، یا از قبیل جوهر با عرض، یا از قبیل معیت
وجود با هیئت، یا از قبیل معیت و قرب و احاطه و شمول مطلق با مقید از باب تاویل است، پس چون لائل
عقلی و قرائن شرعی مؤید وجهی ازین وجه گردد آن وجه متعین شود، و اگر مؤید چند وجه گردد، جمیع وجه خواهند جاگز
گشت، و بتفسیر لاحق خواهند شد، و اصل توحید وجودی بهمین قدر ثابت است، و غیرت محضه که منافی این معنی
است استنباط او لاجرم از باب تحریف خواهد بود، پس عینیت فی الجمله و غیرت محضه را از رموز و اشارات
اعتقاد نمودن باطل است، زیرا که مراد از اشارات اگر دلالت با اشاره نص است که مصطلح اصول است
پس فاسد است، چه افاده قرب و معیت حتی سجل و علا، از اہم مقاصد شرعیہ است، و مسوق لاجل الکلام بدلول
جواهر کلمات نصوص، و معتبر در اشاره نص البقاء این معنی است، و اگر مراد از رموز و اشارات قسم اعتبار است،
چنانکه مناسب سیاق او است، پس ظاهر الفساد، چنانچه در این مسئله چون از اہم مقاصد و اقوی مراتب تفسیر باشد
در سلك قسم اعتبار منسلک گردانیدن چگونه صحیح باشد، و غیرت محضه چگونه با وجود مخالفت نصوص قطعیہ از
باب اعتبار باشد، و او را از باب تفسیر شمرن کما گنجائش دارد و نعوذ باللہ من تحریف کلام اللہ و کلام رسولہ عن مواضعہما
قولہ، لیکن ازین قدر اثبات و وجوب اعتقاد بیکے ازین دو مسئله نتوان کرد تا از مسائل و غلبہ
ضروریہ شمرده می شود.

اقول کلمہ لکن در اینجا برائے استدراک است، اما این استدراک از قبیل استدراک کاذب است
از کاذب، و از جنس بنائے فاسد بر فاسد، چه عنقریب اشاہ گذشت با کد در اینجا دو مقام است

مقام اول اثبات آنکه در میان صانع و مصنوع علاقه اتحادی در الحمله بمعنی ثبوت قرب ذاتی، و تحقیق معیت احاطه ذاتیه واقع است، و این معنی از باب تفسیر است، و بنصوص شارع علیه الصلوٰۃ والسلام بطریق یقینی ثابت است. و مقام ثانی تحقیق آنکه این معیت ذاتیه از کدام وجه معیت ذاتیه است، و این مقدمه از باب تاویل است، و چون بر این عقلیه و امارات شرعیه مرجح وجهی از آن وجه مختلف گردان و جعل لاحق بتفسیر خواهد بود، بهر تقدیر اعتقاد این مسئله در ایمان تفصیلی لازم خواهد بود، و تنقیح این مطلب چنان است که گوئیم ما را مسئله در پیش آید از مسائل شرعیه متعلقه بذات و صفات حضرت حق تبارک و تعالی آن این است که او تعالی را با عالم غیر از علاقه صانعت و مصنوعیت کدام علاقه از باب عینیت و غیریت ثابت است، بس موافق حدیث معاذ بن جبل که درین باب استخراج احکام دینیه دستور العمل است. و موافق احادیث دیگر مراجعت نمودیم بکتاب الهی و سنت نبوی، پس اخبار وارد شده را درین باب هر دو قسم یافتیم.

قسمی دال بود بر اتحاد بمعنی سریان و وحدت بسیطه حق در کثرات، و عدم خلو و انفصال ممکنات در وجود ازو، و معیت و احاطه ذاتیه که احاطه صفاتیّه از فروع اوست با مخلوقات، و قرب اتصال واحد و قدیم بحیث محذات بطریق قهر و قیومیت و اتحاد بمعنی ظهور واجب تعالی در صور مختلفه ممکنه، و اتصال او تعالی بصفات که از شایان خلق است،

و قسمی دیگر دال بود بر غیریت مغایرت ذات و صفات او تعالی، ذات و صفات خلق را در حقیقت و آثار، و تنزه ذات و صفات حقیقیه او از جمیع نقائص و سمات محدثات، و تفرد او از مشابیهت و مجانست خلق، و مزاحمت و مانعت اضداد و اکفایه و انداد، مماثلت کائنات، و غنا و اودر کمال خود از احتیاج باغیار و افتقار در تاثیر بتوسط وسایط و مباشرة آلات، و عدم انحصار او در عالم، و استقلال او بذات خود، و افتقار غیر او سبحانه بالکلیه باو، و قصور عقول و افهام از وصول بکنه ذات او و مایاتل ذالک و در هر طرف ازین دو جهت نصوص دیدیم متواتره و آیات مفصله با حدیث مؤیدیه بدلائل عقلی و اقوال سلف، و هر یک از طرفین واضح الدلالة بود و نسبت معنی خود، و مقرون بود بقرائن مشعوه بر اراده ظاهران، و سلف از اهل قرون ثلثه مشهود لها بالخیر ابرائے آن نصوص بر ظواهر نموده اند، و هیچ یکی از آن نصوص محتمل نسخ نبود زیرا که نسخ نیست مگر در احکام متعلقه باحوال مکلفین را نه احکام متعلقه بحقایق را که بتبدل زمان و ادیان مختلف و متحد نمی شوند،

بعد ازین تا مل نمودیم و آنکه این نصوص ایبا با هم متخالف اند تا احتیاج افتد ترجیح یکے، و تاویل دیگر برائے تطبیق، یا متوافق اند که اجرائے هر یکے بر مدلول خود قطعی و یقینی باشد، و هر یک از جنتین از باب ضروریات دینیہ گردد، پس در یاقیم که میان هر دو اصلا منافات متحقق نیست بدو وجه، یکے آنکه احاطه و معیت او تعالی با وصف قومیت موجب انحصار او در خلق و باعث افتقار بعالم در امرے از امور نیست، چرخه او تعالی در وقت وجود عالم چنانکه با عالم است هم بے عالم، اما عالم چون بود همیشه با دست که نمود عالم بے او صورت نگیرد، و این معیت هیچ وجه تغیر و تجدد را در ذات و صفات حقیقیه او سبحانه نمی خواهد.

دویم آنکه جائز است که او تعالی با وجود تقدس و تنزه صفاتی و ذاتی خود در مرتبه تجلیات و ظهورات متصف گردد، و بصفا تے که مناسبت بخلق دارند و تشبیه در مرتبه تجلیات منافی تنزه در مرتبه ذات نیست، و چون حاجت صرف از ظاہر متغی گشت البقاء آنها بر مدلول خود واجب گردید (اعترض) اگر گوئی که اخبار قسم اول از قبیل متشابها اند پس صرف آنها از ظاہر واجب است. (جواب) گوئیم اولاً تشابه این نصوص در معانی تاویدیه است، نه در معانی تفسیری که مذکور نمودیم، و ثانیاً علی تقدیر التسلیم اشتباه درین آیات بسبب ایهام ششم است و در دفع این و هم مقتضائے کریمه "لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ"، یعنی اجزاء آنها بلا کیف کافی است فلا حاجت الی تاویل اکثر من ذالک و چون جنتین به نصوص قطعیہ متواتره ثابت شدند، و صیغه تاویل یکے در میان برخاست لاجرم مدلول بر قسمے از قبیل ضروریات دینیہ گردید، و در ایمان تفصیلی اذعان باین هر دو جهت و انکار به به لقیض این هر دو که عبارت از اتحاد محض و غیریت محضه است واجب گردید، زیرا که ایمان عبارت است از تصدیق رسول فی جمیع ما علم بحجثه به بالضرورة، و درین قدر هیچ یک را از علماء اہل سنت و جماعت خلاف نیست. اگر چه در زیادت برین اختلافی باشد قال صاحب المواقف فی حقیقة الایمان، فهو غندنا، و علیہ اکثر الأئمة کالقاضی والاستلذ. التصدیق للرسول فیما علموا جملاً. وقال فی الکفر، و هو خلاف الایمان فهو غندنا عدم تصدیق الرسول فی بعض ما علم بحجثه به ضرورة انتهى.

باقی ماند آنکه این معیت ذاتیه از کدام قسم معیت است، پس تحقیق این مقدمه بوجه کثیره در مابعد نموده ایم. اما در اینجا این قدر باید دانست که شرع شریف ما را دلالت نموده بر آنکه واجب غنی مطلق است.

از غیر خود، و آنکه او تعالی در افاضه وجود مفتقر بسایط و محتاج بآلات نیست -
و آنکه عالم را قبل از اکتساب خلعت فیض او تحققی در خارج نیست، و چون ما را از روی برهان
ثابت شد که وجود در مرتبه ذات خود حقیقتی است مستقله مغایر جمیع حقایق آنچه سوائے اوست،
و غیر او محتاج اوست در وجود خود بالضمایم باو، ثابت گشت بملاحظه این مقدمات که معیت
او تعالی مانند معیت ممکنه با ممکنه خواهد بود هر باشد خواه عرض خواهد بود باشد خواه مادی، نیست، الا
باعبار مراتب تجلیات،

و همچنین از قبیل معیت موجود فی نفسه بموجود دیگر فی نفسه نه، بلکه از قبیل معیت وجود است بموجود
و معیت علت تامه با معلول، و چون معلوم گشت که ثبوت این معیت منصوصه موقوف
است بر آنکه او تعالی غیر وجود مطلق نیست، زیرا که فوق طبیعه الامکان غیر از وجود طبیعتی متحقق
نیست، و آنچه غیر وجود است داخل در تحت طبیعه امکان است، پس بودن او تعالی وجود مطلق
ثابت گشت باقتضای نص، زیرا که این مقدمه موقوف علیہ نص است عقلاً، و الاعتبار فی اقتضاء
النص هو التوقف اما عقلاً، و عرفاً، و اشراً، و دلالت باقتضای نص در مرتبه عبارت و اشارت
و فحوی نص است، الا عند التعارض باحدیها. و اذا تعارض فلا قصور کما ذکر فی کتب الاصول،
و چون این تاویل لاحق بتفسیر شد، قول بآن نیز لازم گشت چه اعتراف بتاویلات حق نیز از لوازم است
کما قال رسول الله صلی الله علیه و سلم لا میر المؤمنین علی کرم الله وجهه "انک تقاتل الناس
علی تاویل القرآن کما قاتلتهم علی تنزیله" مگر آنکه صاحب رساله از لفظ سلف دینیہ و از دین غیر
متعارف اهل سنت و جماعت ازاده کرده باشد.

قول پس نیست مگر اینکه از کشفیات اولیاء الله است.

قول بذخطاء صریح و غلط قیج زیرا که این حصر دلالت دارد بر اینکه این مسئله از کتاب و سنت
اصلی ندارد، و سابق مذکور شد که اصل این مسئله ثابت است بکتاب و سنت. و اقوال سلف
صلح بطریق قطع و توأتر بحدیکه از ضروریات دین گشته، و شک و انکار در ان بشک و انکار در ضروریات
دین باید دید که یکجای رساند،

فی تکملة النعمات للمولوی عبد الغفور فی مقالات المحقق الجامی قدس الله سره و عبارته هكذا

می فرمودند که مسئله توحید سخنی قدیم و در ادیان سابق نیز بوده است و بسیاری از آیات قرآن را اگر تاویل نکنند بر این معنی دال است. و از بعضی آئمه و اصحاب رضوان الله تعالی علیهم اجمعین در باب حکایات منقول است انتہی. و علی التزل بودن این مکشوفات اولیاء الله که جامع بودند در علم ظاهر و باطن، و علوم شرعیہ و عقلیہ را بر کمال دانسته بودند، و مکشوفات خود را بکمی از شرع شریف می سجیدند و اذیان لطیفه ایشان بنسبت اذیان دیگران امتیاز سے تام داشت، و نفوس ایشان بعد تمذیب ظاهر و باطن معتاد تلقی علوم از غیب بودند، بلکه بعضی را از ایشان در معقولات قوت قدسیہ حاصل بود و در شرعیات رتبه اجتهاد کامل، و در اتباع شریعت از پیغمبر پیش قدم بودند و افضل افراد بشر بودند، بعد اینها، و اصحاب قرون نشسته باجماع وجودیہ و شهودیہ ہر یک در حق مشائخ خود، در حقیقتہ این مسئلہ و دنیہ بودن او چہ کفایت می کند، و در بعضی مراتب ایمان کامل ضروری گرداند، و اگر تجویز کنیم کہ این بزرگان با وجود این کثرت عدد، و طول زمان، و کثرت مراجعت بکتاب و سنت و توجہات مکررہ بعالم غیب درین مسئلہ کہ از اعظم مسائل الہیہ است بر خطا مصرا باشند، و غیر خدائے را بخدائے پرستند، و بعضی مخلوقات را لقب خدائے نمند و کلام ایشان را محمل صحیح نباشد امان از ہدایت ایشان برخیزد، و چون این مرتبہ قریب بعینہ صدق این مکشوف، و حقیقتہ این معارف در ہر دو فریق قائم است، پس معلوم شد کہ ہر دو طائفہ درین مسئلہ متطابق اند با ہم، و ہر دو مکشوف مطابق واقع، اگر چہ اذیان اہل بلاد

بسان انوار تنافی را بین المکشوفین گمان برد

قولہ کہ بعض ایشان را در اثبات سیر و سلوک وحدۃ وجودی مکشوف شدہ و بعضی آخر را وحدت شہودے واضح گشتہ

اقول ایمن اللہ تعالی و کرمہ بعد ازین بیان واضح نمودہ ایم کہ مشہود و فریقین متطابق است و اختلافی کہ نسبت از جنس اختلاف در امور جزئیہ است کہ راجع بمقامات و احوال باشد و در تغییرات زیرا کہ مکشوف من حیث ہو مکشوف از الفاظ و معانی برتر است بلکہ حقیقتہ است خارجی عیانی مغایرہ مالوفات حسن و خیال و عقل جزئی عامی، پس چون آن را کسوت معانی و الفاظ پوشانیدہ شود، علوم مخزنہ و تغییرات مالوفہ سبقت نمایند، و بسبب ضیق موطن و الفاظ و معانی عبارات مختلفہ و احتمالات متخالفہ پدید آیند، و همچنین در مباحث تالیہ کشف کردہ

ایم کہ این حقیقت در کدام مرتبہ از منازل سلوک مکشوف می شود، و آنکہ انکشاف تحقیق حقیقت حاصل معرفت این مسئلہ بعد تمکین در نہایت کار است، و دست نیز نگہبانے انبار سیر و سلوک از کنہ این دقیقہ شافخ کوتاہ و آنکہ دار و گیر اختلاف مکشوفات اہل توسط و بدایہ راست، اما مکمل و اصیل پس ایشان بتوطن در حضرت وحدت ازین متاعب آسودہ اند، قال الشیخ صدر الدین القونوی فی تفسیر سورۃ الفاتحۃ، و ہکذا اکابر الاولیاء لا یتصور فیہم خلاف فی اصل الہی اصلاً انما یقع ذالک کما قلنا فی امور جزئیۃ، ادیین المتوسطین و اہل البدایۃ من اہل الاحوال اصحاب المکاشفات الظاہرۃ الذین تبرزلہم الحقائق والحضرات، وغیرہما ممالا یدرک الکشف فی ملابس مثالیتہ، فان هذا النوع من الکشف لا یتحقق بمعرفۃ، و معرفۃ مراد الحق منہ، الا بعلوم حاصل من الکشف المعنوی العینی المعتلی عن مراتب المثل والمواد و اخبار الہی یرفع الوسائط معتقل عن الحضرات القیدیۃ والاحکام الکوئنیۃ انتہی۔

و تصور این مدعی تحقیق این دعوی چنان است کہ از جملہ اسباب اختلاف مکشوفات بلکہ بعضی معقولات نیز آنست کہ در میان جوہر مجرود کہ بدر بدن انسانی و صورت شخصہ اوست، و مسمی است بنفس ناطقہ و در میان باطنی ہوائی کہ کہ در سطح نفس است، و حامل قوائے ظاہرہ و باطنہ و طبعیہ و حیوانیہ اوست، و مسمی است بنفسہ ربطی استراجی و اتصالی و علاقہ اختلاط و اتحاد و واقع است کہ بہ سبب آن علاقہ احکام یکے بدیگرے لاحق می شوند و آثار یکے بدیگرے ترتب می گردند و بہ سبب آن رابطہ قوی یکے بدیگرے آمیختہ حواس ظاہرہ و باطنہ ششم بر چشم بصیرت بروح بمنزل حکسائے رنگ رنگ گشتہ است، مادامے کہ تجرید بصیرت روح از احکام جمیع قوی خصوصاً از قوی باطنہ بالکلیہ سالک را میسر نیاید ہرچہ از غیب ادراک کند متلون بلون عینک و محتاج معبر مثل رویا خواہر بود، و ہمین ارتباط است کہ نفس را مانع می شود از کشف صریح، و مزاحم می گردد از اتصال عیانی فی عینی باصل و مبداء خود پس اصحاب کشف در تجرید وجہ روح ازین نقاب در رفع این حجاب بر سہ طبقہ واقع اند۔

طائفہ اولی آنانکہ جمیع قوی و جوارح را اولاً با داب تفصیلیہ شرعیہ با ذوام حضور و قیام بعبودیت مہذب فی سازند، و در ضمن این تمہذیب ثانیاً جوہر روح ایشان نیز متشرب می شود کیفیتے مناسبہ با عالم

اعلیٰ، علی اختلاف حالات العمال و کیفیاتسم باختلاف کیفیات الاعمال واحوالها، بعضی را حالت مناسبه بصفات تنزیهیه، و بعضی را بصفات ثبوتیه الی غیر ذلک من الاسماء والصفات والتجلیات، و آن کیفیت معتبر می شود بنسبت و بواسطه این قوه و مناسبه حاصله اسماء و صفات واجبی جل سلطانہ بقدر وسعت مراتب استعداد ایشان بر این جماعه ظاهر می شوند، و ایشان این حقایق را بسبب تلون بلون قوی کثرت در کسوت صور و معانی ادراک می کنند، بعضی ازین طائفه کسوت را عین مکتسی و لباس را عین لابس می انگارند، و بر آنجا با وجود اعتقاد اجمالی بمغایرت این صور با ذی الصور قادر بر تمیز تفصیلی نمی شوند و این است حال اهل بدایت و توسط

و طائفه ثانیه آنانکه ایشان را درین کیفیت فنا تام و بقائے کامل مسیر گشته و بواسطه فنا در کیفیت که ظل حقائق اسماء و صفات است پے بوصول می برند، و اراة اتصال معنوی می یابند، و بواسطه این نیزنگ با وجود استقرار لطیفه انانیه در مقام خویش فی الواقع حضور می وافر باصل این کیفیت بدست می آرند، و اختلاف و اتحاد ظاهر باختلاف الوان مظاہر غفلت نمی پذیرند، و با وجود ظهور حقائق در صورت ذی الصوره را از پس حجاب بواسطه تیقظ راه می شناسند و از حال اصل خبر داری می باشند، پس این هر دو فرقی با وجود اشتراک در آنکه مکشوفات ایشان از و را بر حجاب است، متمیز اند بآنکه حال فریق اول مانند حال اطفال است که یک از ایشان شیشه سرخ بر چشم نهد و همه اشیاء را سرخ بیند و داند و دیگر شیشه سبز بالاس چشم گذارد، و همه اشیاء را سبز بیند و داند، و حال فریق ثانی مانند حال جماعه از یکائے فاطمینا است. اگر چه بر بصر ایشان آئینه رنگین باشد و اشیاء را رنگین بیند اما باین رنگ از نیزنگی اصل غافل نه اند و لون عینک را از لون مرئی متمیز می دانند، پس این جماعه اگر چه از اشتباه جماعه سابقه برآمده اند، اما هنوز در گرداب احتمال صواب و خطا تغییر می واردات واقع اند، و چون جماعه دین باب بر مکشوفه متوارد شدند احتمال خطا دور تر گردد، و این است حال عامه منتہین،

و طائفه ثالثه آنانکه لطیفه انانیه ایشان متحد باصل گشته، و بحقیقت خویش در پیوسته، و قشر نسیمه از لب جوهر ایشان فرو ریخته، و این حالت ایشان را عینی و خارجی گفته، و این جماعه هر حقیقت را بعین آن حقیقت، و با اتصال بنفس او ادراک می نمایند، پس ایشان از تلونات صور بالاتر رفته اند و تقلبات

حالات قوی و لطائف مزاحم وقت ایشان نیست و درین قسم کشف، خطارا اصلا راه نیست، چه خطایین قسم مقتضی بوقوع کذب فی الواقع می شود، و این سفسطه است، و این ست حال افراد کاملین، اما این فریق نیز در علم حصولی بآن که در لباس معانی ظاهر می شود و در علم افاده بآن که در کسوت لفظ و تقریر درمی آید بضرورت بهمتان قسم ثانی اند و ازین جهت اختلافات لفظی و معنوی در کلام ایشان واقع می شود، اما در حقیقت همه از قبیل اختلاف لفظی است، لیکن تا که انور توفیق یار شود که بدین یافت از ضیق عبارات بفسحت مبعبر عنه انتقال کند، و از تنگی معانی بفرانجی حقائق در آید، و مطلب هر جانب را از اصطلاحات مجر و سازد، ذالک فضل الله یؤتیه من یشاء واللہ ذوالفضل العظیم۔

اما این قدر خاطر نشین یاد نمود که چون برآمد کشف، مختلف وارد شوند، اولاً باید که بنیمیم که این کشف از کدام قبیل است بقرائن و کلمات و احوال و مقامات صاحب کشف پس هر کشفی که خالصتر و صریحتر بود، و او را اصل سازیم و کشف دیگر با و راجع نماییم، و اگر این ترجیح میسر نشد یا به سبب عدم حصول علم بقرائن یا بسبب تعارض امارات، پس چاره آن نیست مگر عرض بر دلیل عقلی که مؤلف از یقینات باشد، یا راجع به یقینات رجوع اقربا، یا دلیل نقلی که مشهور باشد روایت و ظاهر باشد دلالت، و بعد ثبوت وجه ترجیح باید که راجح را در حکم محکم گذاریم، و مرجوح را در حکم متشابه، و کسیکه عرض بر دلیل نتواند نمود، و خود صاحب کشف نباشد، پس واجب است بر وی که بنظر تحقیق و ترجیح در کشفات نه بنمید، و بر رد و انکار کلام اکتفا مشغول نشود، و کلام فریقین را بایمان اجمالی قبول نماید، چنانچه در سلسله جبر و اختیار مقرر است، و همه را راجع باتفاق داند، و ظهور اختلاف را محل بر قصور خود کما هو حکم المتشابه من الآیات والاخبار اذ کل میسر لما خلق له واللہ علی کل شیء وکیل،

قول | از صحابہ و تابعین و اتباع ایشان رضوان اللہ علیہم اجمعین، و همچنین از قدامت صوفیہ کہ اہل صحو و افاقہ بودند تکلم بر یکے ازین ہر دو مسئلہ تصریحاً بہ ثبوت نہ پیوستہ مگر تلخیصاً۔

اقول | درین کلام خطیہ عظیم است زیرا کہ چون از کتاب و سنت تصریحاً بمعیت و احاطہ و قرب معلوم شد پس صحابہ و تابعین و اتباع ایشان از رشد کاملین باین بودند، و همچنین قدامت صوفیہ، چه طور این جماعت البقائے نصوص بر ظواہر بود، و عدم صرف آن از متبادر و اجرائے آن بر

نفس مدلول بلا کیف وتشبیہ، وقال بود تجلی آنجناب در صورت و مظاہر خود، قال الترمذی فی جامعہ بعد ابواب الرؤیة وغیرہا۔ ما عبارتہ ہذا۔ وقد روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم روایات کثیرة مثل هذا ما یدکر فی امر الرؤیة ان الناس یرون ربہم و ذکر القدر وما الشبہ ہذا الاشیاء والمذہب فی ہذا عند اہل العلم من الائمة مثل سفیان الثوری ومالك بن انس وسفیان (ابن عیینة) وابن المبارک وکیع وغیرہم انہم رروا ہذا الاشیاء وقالوا تروی ہذا الاحادیث ونؤمن بہا ولا یقال کیف، وهذا الذی اختارہ اہل المذہب ان یروا ہذا الاشیاء کما جاءت ویؤمن بہا ولا تفسر۔ ولا یتوہم ولا یقال کیف، وهذا امر اہل العلم الذی اختاروہ وذهبوا الیہ۔ ومعنی قولہ فی الحدیث فِیَعْرِضُہُمْ لِنَفْسِہِ یعنی یتجلی لہم وانتمی۔

وعلاوہ برین می گوئیم از صحابہ و تابعین و اتباع ایشان تصریح باین مسئلہ باثبات اتحاد فی الجملہ بہ ثبوت پیوستہ وغیرت محضہ ہرگز بہ ثبوت نرسیدہ لا تصریحاً ولا تلویحاً الا تحریفاً وتغلیطاً، زیرا کہ مدار تصریح بر تبادراست،

قال فی المسئلہ، وكل منہما ای من الحقیقۃ والمجاز باعتبار تبادر المراد وعدمہ ینقسم الی صریح ومنہ المشترك المشتہر فی احدہما، والمجاز المتعارف، والی کنایۃ انتہی۔ پس اندکے چشم کشادہ باید دید کہ چہ متبادر می شود از قول امیر المومنین علی ابن ابی طالب کرم اللہ وجہہ فہو مع کل شیء لا بمقدارۃ وغیر کل شیء لا بمزائلۃ

وچہ متبادر می شود از قول ابن عباسؓ من زعم انہ صعد من الصخرۃ الی بیت المقدس فقد کذب بل استوی امرہ فوق ربہ ولبطن تحت ارضہ فلم یخل منه مکان ولا سماء ولا ارض ولا بر ولا مجرد ولا ہواء فہو عز وجل بکل مکان

وچہ متبادر می شود از قول ابی یزید بسطامیؒ یا فائق الاشیاء فی نفسہ انت لما تخلقہ جامع بخلق ما انتہی کونہ فیک، فانت الضیق الواسع الی اخر ما قال

وچہ متبادر می شود از قول بعضی ازین فریقؒ لیس فی الدارین غیر اللہ الی غیر ذلک ما نقل عن امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ، والحسن البسطؒ وابن عباسؓ وابن عمرؓ وجعفر الصادقؑ

وابی یزید^۱ والجنید^۲ وسهل^۳ والشبلی^۴ وذی النون^۵ والثوری^۶ والسقطی^۷ وفارسی^۸ ویرسف^۹ الحسینی^{۱۰}
وعامر بن قنبر^{۱۱} والواسطی^{۱۲} وابی بکر الفارسی^{۱۳} والنهرجوری^{۱۴} وابی عثمان الخیری^{۱۵} والقاسم ومحمد بن ابی
وابی حفص^{۱۶} ودرولبیور^{۱۷} والحرانی^{۱۸} والنصرآبادی^{۱۹} وغیرهم تصریحاً وعن بعض آخر تلیماً قریباً
من التصدیق^{۲۰}، وقد ذکرنا جملة من ذالک فیما بعد عسی ان تطلع علیه ان شاء الله تعالی -
ولم ینفل عن احد القول بالغیریة المحضة الا عن طائفة قليلة وکلامهم محامل وضحت^{۲۱}
فی مواضعها یعلم تفصیلها بعد معرفة مذاهب لغریقین^{۲۲}.

قوله وتجید وجودی از زمان شیخ اکبر وقران اتباع ایشان چنانچه باید شیوع یافته و کتب
و رسائل در تحقیق مبادی و مقاصد این مسئله مدون گشته.

اقول فی کلامه حق و باطل، وحق صریح آن است که این مسئله در کلام الله و کلام الرسول صلی الله علیه
وسلم صریحاً منصوص است، و بعد از آن کلام جمیع از صحابۀ و تابعین تصریحاً به ثبوت پیوسته، اما بدستور سایر
مسائل دینی درین طبقات اهل این دوره بسبب صفائے باطن و حصول صحبت حضرت پیغمبر صلی الله علیه وسلم
و اصحاب و س، و قرب عهد آن زمانه، و بسبب حصول کمال سکینت از جهت شمعشعاع وحی الهی تبذیر و تنقیح
این مسئله نه پرداختند، و بوضع اصطلاحات و تاسیس مبادی و مقدمات و تفریع جزئیات این دقیقه نظر را
نگماشتند، و در رنگ اکثر مسائل دینی ضروریه این مسئله بر اجمال خود ماند، و بعد مضی این قرون اهل حق، به
سبب حدوث بدع و انتشار اوهام بر دو قسم گشتند.

قسم بنابر سعی بر اقامت اقامت صراط مستقیم به بحث و نقض بامبتدعین مشغول شدند، و درین رد
و بدل بسیار از مسائل اسماء و صفات و اکثری از تفصیلات احوال معاد و غیر ذالک که بدان کتاب و سنت
ناطق است بهجور التددین و متروک التحقیق گشتند، و متاخرین مقلدین ازین فریق نیز به سبب اکتفا بر تقلید
اسلاف خود و با سباب دیگر بر همین روش رفتند، و این مسئله نیز در آن زمره منطوی علی غره بود، و حجاب
جهل بر بعض مقلدین مبذول گشت که بالکار این زبان دراز کردند،

و قسم دیگر بنا بر فرار بدین خود از فتن بعد غلوت و غزلت بامتنثال احکام شرعی و اخلاص در عبادات
و بعمل موافق علم مشغول گشتند، و تحصیل ثمرات عبادات پرداختند، و در قدما بر این قسم اگر چه این مسئله
فحیمه در غایت اشتغال کاشمش فی رابطة النهار بود، اما بکثرت عدم شیوع تدوین و تصنیف درین

جماعت مگر نادرا و بجهت سعی در کتمان احوال و حقائق خود از نا اعلان، این مسئلہ در قید کتاب و تفصیل نیامد، و اتباع این فریق این مسئلہ را در ضمن احوال و کلمات ایشان تمدین نمودند، و بعد ازین این مسئلہ یونانیو ماشاع می گشت، و خلع نقاب می نمود، تا آنکہ در زمان حجة الاسلام محمد غزالی و امام احمد غسزالی و عین القضاة ہمدانی رسائی کثیرہ درین باب مدون گشت، و ہم محققین در بودی عمیق الارجاء و تحقیق کیفیت این معیت، و جهت حد و کرثت از وحدت در آمد، کما یدل علیہ رسائلہم، تا آنکہ زبان شیخ اکبر شیخ محی الدین بن العربی رسید شمس حقیقت از طرف مغرب طلوع نمود و این دقیقه با صولت و فر و عما بحکمها و رجلا بر دل شیخ نزول فرمود، و این نعمت بردست ایشان تمام شد، و بسبب کمال نفس ایشان و تحقیق مسائل و وسعت کشف و قوت تقریر و تحریر این مسئلہ رنگی دیگر گرفت، و صورتی دیگر پوشید، و شاخ و برگ این شجرہ طیبہ با سمان سر کشید، و شیخ جارجہ المیہ در منصب ساختن نفوس اہل استعداد باین صبح الہی آمد، و خاتم و فاتح این سر شگرف گشت، کہ پیش از وجود وی هیچ کس باین منزلت تحقیق نرسیدہ و بعد از وی ہر کہ باین فیض مستفیض گشت اقتباس آن نور از مشکوۃ ایشان نمود، ذا لک فضل اللہ یوتیہ من یشاء واللہ ذو الفضل العظیم۔ و در وقوع این شرح و بسط مسئلہ توحید وجودی و معرفت تنزلات وجود کہ اصل اصول معارف علوم حقہ الہیہ است، بردست ایشان اسرار عجیب است، لایعرفها حق معرفتها الا من ادتی خیرا کثیرا۔ و وضع این رسالہ اگرچہ برائے افشائے اسرار نیست اما ذکر شیخ کہ منبع الاسرار است در اینجا تقریب گشت ایراد مرے را بعضی ازان اسرار پس بطریق ایما اینجا مذکور می شود۔

(ذکر بعض اسرار مسئلہ توحید از کلام شیخ اکبر) باید دانست کہ تعین اول کہ نسبت بطون و سایر اسماء مقابلہ اول شعب متشعبہ از اسماء آن مرتبہ چہ اسم است کما وقع فی التنزیل "هَذَا الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ"، و بعد ازان نسبت حتی کہ جامع اجمال اسماء اربعہ است، و ظل نسبت علمیہ مذکورہ است، متعلق شد و مظهر گشت بظہور نشآت اجمالیہ و تفصیلیہ کہ در علم مفصل گشتہ، و بنیان حب ازلی بحسب تعددات ظہورات اسم ظاہر متشعب گردید، و بر نشاء بنا بر ظلیت شان اول بر چہار عموم و اسماء اربعہ مذکور

نبایافت، و یحییٰ جب مذکور موافق اندماج و انفتاح نشاءات مندج و منفج می شد، تا آنکه حضرت پیغمبر یا احمد مجتبیٰ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم موجود گشت، که نسخه جامع بود، جمیع حقائق الهیه و کونیه و نشاءات عالیہ را، و ثمره بود شجره تمام کون را و مظهر اتم بود جمیع اسماء و صفات را و مرکز بود دائره وجود را، و بوجود وے علیہ افضل الصلوٰۃ و اکمل التحيات، نہایت سلسلہ بابت در پیوست و جامعیت علیہ الصلوٰۃ و التسليمات عکس و مرآت جامعیت تعین اول آمد، پس ہمہ جب ازلی مندج در وے و مصرّف بر وے صلی اللہ علیہ وسلم گردید، و بحکم سبقت ذاتی غایت الغایات بر سایر معلولات حقیقت وے صلی اللہ علیہ وسلم باول و آخر این سلسلہ محیط گردید، و متعلق اولی تمام جب الہی شد، بحکم تخلّقوا باخلاق الہی، سر دفتر صحیفہ کمالیہ آمد، و بلسان استعداد طالب صدور نظام تفصیلی شد، و اکثر انبیاء (علیہم السلام) اتباعاً و حامل لوازم الحمد مقرر گشت، چه کتاب وے صلی اللہ علیہ وسلم حافظ شد، جمیع کتب را، و تفصیل جمیع اشیا، و صورت جمیعہ حقائق اسماء در مرتبہ کلام نفسی گردید، و چون امت ہر نبی شرح و تفصیل کمالات وے، و منظور ثنائی از لعنت وے است، این امت کہ بکرمیہ کُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ - خیر الام است، بطیف وے صلی اللہ علیہ وسلم وارث این فضیلت، و حائز این منقبت گشت.

۵ لِمَادَعَى اللّٰهُ دَاعِيَنَا لَطَاعَتَهُ بِاَكْرَمِ الرِّسْلِ كُنَّا اَكْرَمَ الْاُمَمِ -

و این امت نشاء کاملہ جامعہ مظاہر اسماء الہی منبسط بر وجہ سایر نشاءات، و احب نشاءات و سابقا یمارفت با آنکہ بناتے ہر نشاء بحسب ظلیت نشاء تعین اول بر مظهر چہا را اسم لابد است، حکمت ازلی بر صفحہ این نشاء منقوشہ بر لوح محبوبیتہ چہا نقطہ نہاد کہ این چہا و تداین دائرہ و عناصر اربعہ این عالم شوند، و بعد تعمق در اضواء مصابیح الدجی کہ ائمہ علوم این امت اند ظاہر شد، و بعلم ضروری واضح گشت کہ سر حلقہ این نشاء کہ مبدا این فیض و مظهر اسم اول است، وے نسی اللہ علیہ وسلم بحسب وجودنا سوتی است و وارث کمالات نبوۃ کہ تعلق بطاہر وجود دارند، جناب حضرت شیخین است، اما نفس نبوت بوجود وے صلی اللہ علیہ وسلم ختم گشت، و حائز کمالات ولایت کہ تعلق بباطن الوجود دارند جناب مرتضیٰ است، و خاتم این نشاء کہ مظهر اسم آخر است حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ و التسليمات، و حضرت امام مہدی

است، و بسبب صفات جوهر و حصول مقابله حضرت علیؑ مرآة کمال عیسوی گشتند که آن فیک من عیسی بن مریم علیه السلام مثلاً مشعر بانست، و امام محمد مهدی خلیفه جناب رسالت که اسمہ کاسمی و ہدیہ کندی ایماست بان. و حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام او لی الانبیاء بحضرت رسالت آمد، و حضرت مهدی فرزند حضرت نرئضیؑ و مظهر اسم باطن شیخ محمد المشهور بحی الدین بن العربی و مظهر اسم ظاہر شیخ احمد المعروف بولی اللہ گشتند، اما چون متحقق است کہ ہر گاہ علمے در حظیرۃ القدس مستعد نزول می شود، و نفوس عالیہ ازان علم بقدر استعداد و اتصال تلقی می نمایند، رنگے کہ بر دست شیخ اکبرؑ فرود آمد ابتداء آن از زمان امام محمد غزالیؑ شد کہ شیخ اکبرؑ آن را بحال رسانید، چرا امام مذکور اولاً سخن مبسوط و محرر در مسئلہ توحید راند، و دقایق اسرار در عبادات و معاملات بیان نمود، حقیقت روح و لطائف او واضح ساخت و مناط مجازات اعمال را بمناسبات باطنیہ و ہیئات مثالیہ تمہید کرد، و بعد ازان شیخ اکبرؑ آمد و شرح نمود تمام شریعت را بشرح در غایت تفصیل بلسان دقایق باطنیہ، چہ اعتقادیات و چہ عملیات از قسم بیان مرتبہ ذات و تنزلات علمی و معنی والہی و کونی، وجود و تفصیل اسماء و صفات و شیون و اعتبارات ذات، و بیان علم مناسبات و علم حروف و اسرار عبادات از ایمان و صلوٰۃ و صوم و زکوٰۃ و حج و معاملات کاملین، و سالکین فیما بینم و بین برہم، و بیان حقایق معادیات و مقامات انبیاء و اقطاب کاملین و بیان قربت، و حقائق ارواح و مراتب آنها الی غیر ذالک مما یستغدر تفصیل کلیاتہ فضلًا عن جزئیاتہ کل ذالک بلسان مرتبہ الولاية فقط، و همچنان علومے کہ بر دست مظهر را بع نازل گشتند ابتداء سے آن از زمان شیخ احمد سرمدیؑ شد کہ ایشان وراثت ذات را کہ میبغی تقریر کردند، و نسبت صفات وجود را با ذات بیان نمودند، و تمہید لطائف انسانیت و تمہید انہما پر داخند، و راہ نبوت را جدا گانہ از راہ ولایت شناختند، و مقصدی بفتح مبادی تعینات انبیاء گشتند، و داعی ناس بسوئے ظاہر شریعت شدند، و بحقیقت قرآن و کعبہ و صلوٰۃ و دولت تحقیق یافتند، و بعد ازان، آن شیخ علم الہدی آمد، و شرح نمود تمام شریعت را بشرح بغایت مفصل بلسان اسم ظاہر من غیر میل و انحراف، از اعتقادیات و عملیات، موافق ضریح کتاب و سنت تقریر نمودند پس تحقیق فرمودند مرتبہ ذات را و سهام بدنیہ، و عودہ را، و مراتب وجود منبسط و شخص اکبر و قوای او و عالم عقل و نبی اعظم و ملا اعلیٰ و موطن تشریح کہ حظیرۃ القدس است، و جملہ تشریح، و مرتبہ کلام نفسی و نبی الانبیاء

و انفسارات او، واضح ساخت حقیقت نبوت و اقسام او را و مراتب انبیاء و کمالات ایشان را و قوانین تشریع و اسرار شریعت را، و تاویل الاحادیث را و وارادات سبعه کمالیه را، و احوال و اقسام نفوس و لطائف یازده گانه اینهارا تمیز کرد در طور وراثت نبوت و ولایت و هر یک را در مقرر خود نشان داد و بیان نمود و حقائق سائر نسب و احوال اول و وسط و آخر این دوره هارا، و مسئله قضا و قدر و جمیع تقدیر و تکلیف را، و حقائق برزخ و محشر و جنت و نار را، و اقسام طبقات سعادت و شقیات را، و علم کمالات اربعه الهیه و تجلیات را الی غیر ذلک مما یتعذر بیانها بالتفصیل.

بالجمله مانند این چهار کس در توضیح حقائق و بیان دقائق درین امت که اکمل ادوار امست معلوم نیست که جامع باشد در علوم عقلیه و نقلیه و کشفیه و علی الخصوص این دو کس که از جمله ارکان دین اند، و صاحب اقترب اتم عند الله و شارح شریعت عزرا علی و جبهها و جاره الی در اقامت و تجدید دین اند، و حق عز وجل ایشان را از رتبه تقلید در جمیع امور دنییه باطنه و ظاهره خلاص نموده و با وجود قیام بحق یک اسم جامع کمالات اند، اما اصالت او وراثت و استقلال او ضمناً لاسیما شیخ اکبر که این قسم تحریر و کثرت معارف، و مقبولیه علوم و انتفاع خلق بمعارف ایشان، و تکمل بفیض ایشان، و عموم برکت چنانکه ایشان را میسر شده و دیگرے را میسر نیست، پس این تدوین از اجل انعامات الهی است بر شیخ و بر سائر کمالین متاخرین که از تقاسم رحمت از لیه الهیه برائے شیخ گذاشته بودند، و علم بس عظیم و کماله بغایت فخیم که در کتاب و سنت و آثار سلف صالح مذکور بود، و بعد از آن بسبب حدوث بدع و اهل بدعت و اشتغال اهل حق بالبطال آنها، و محقق ماند، بر دست شیخ آن را جلوه دادند و بحال تفصیل و شرح نازل نمودند.

قوله و رواج آن درین زمان بمرتبه رسیده که جماعه از پیگردان که بزمی صوفیه درآمدند صرف اعتقاد باین مسئله کمال دین می انگارند، و ظاهر نظر را از نظر انداخته از قبیل رسوم ظاهره می شمارند العیاذ بالله، اقول چنانچه جماعه از پیگردان در فضیلت این مسئله از راه صواب میل کرده اند، و در معرفت این مسئله فکمال بدایت را منحصر داشته اند، همچنان دیگر از پیگردان سفها در انکار فضیلت این مسئله نیز از صواب دور افتاده اند، بحدیکه انکشاف این مسئله را، و مشاهده سرائر آن را از جمله خیالات غیر مطابقه للواقع گمان می کنند، و طائفه این را بعلیه سودا و تعبیر می نمایند، و بر خه این حال را نسبت

بزند قری می کنند. و جمع آن از جمله قصور و انحراف از راه صواب می انگارند، و بعضی از قبیل خطائے
اجتهادی می دانند، الی غیر ذلک من الاولیاء و الباطل.

(درین انصاف اعتدال اختیار کردن در مسئلہ وحدت وجود است)

و بالجمله چون آئین مسئلہ در حقیقت نظر توحید ایمانی است، لاجرم این مسئلہ را اسوه حسنه است بلکه
طائفه مرجیه آن را کافی در جمیع مراتب فوز شمرده اند، و موجب خلاص کلی از عذاب دانسته، و قالوا
لَا یُضِرُّهُ مَعَ الْإِيمَانِ مَعْصِيَةٌ كَمَا لَا يَنْفَعُ مَعَ الْكُفْرِ طَاعَةٌ، و جماعه خوارج این را از خیر اصوات
در نجات و استقلال در خلاص از نار موبده فرو افکندند، و ارتکاب صغیره و کبیره و کفر صریح شمرده
فاضلوا کثیرا و ضلوا عن سواء السبیل،

و حق آنست که همچنان که توحید ایمانی اصل مراتب موجب نجات است، اما باین توحید امداد باعمال
صالحه لابد است، همچنین توحید عرفانی اصل مراتب عرفان است. اما باین تلبس باحوال سنیّه ضرور
است که آن احوال ثمره احوال صالحه است، و این دقیقه را فقط در مرتبه اصل نجات مدخل نیست
و اعمال صالحه برائے خلاص از عذاب و ترقی درجات جنانیه است، و حق توحید وجودی بدون
کمال ابتداء میسر نیست کما هو مصرح فی رسالتهم. و این افراط و تفریط مخصوص باین مسئلہ نیست بلکه
جمیع عقائد دینیّه و اعمال شرعیّه و اخلاق محموده سه مرتبه دارد، افراط و تفریط و توسط، و حکم خیر الامور
اوسطها توسط، هر امر از اعتقاد و عمل و خلق محمود است، و افراط و تفریط مذموم، قال فی البیضاوی
إِنَّ اللَّهَ يُأْمُرُ بِالْعَدْلِ. لتوسط فی الامور اعتقاداً کما لتوحید المتوسط بین التعطیل
والتشریک، والقول بالنسب المتوسط بین الجبر والقدر و عملاً کالتقید بآداب ائمه.
الواجبات و المنذوبات الماثورة المتوسط بین البطالة والترهب و خلقاً کالجود
المتوسط بین البخل و التبذیر انتهى.

و چون راه تفریط و افراط پیچیدن در جمیع اصول و فروع ناسزاوار بود، درین مسئلہ که اصل اصول
معارف و ادق مطالب و محارر عقول است، ناسزاوار تر خواهد بود، فقبح الله تعالی طائفه.
حملوا کلام اهل الله علی غیر محمله و انزلوه علی غیر منزلته، الحاداء و زندقه و حجابا من الله

و نكوة، اتباعاً لمخرفات الشيطان و امتثالاً لاهل الطغيان؛

قولہ نمی دانند کہ اتباع شرع کمال اعظم امت محمدی است و فوز بسعادت سرمدی متعلق باوست
اقول مقرر است کہ اتباع شرع شریف اعظم کمالات است، اما باید دانست کہ شرع
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منقسم است باعتبار آیات و عملیات و اتباع در اعتقادات آنست
 کہ عقائد را بر کتاب و سنت عرض کنند، و اقوال سلف و مذاہب علماء را سخین را مقتدائے خود
 سازند، و اتباع در عملیات آنست کہ اعمال خود را بر نصوص شارح منطق سازند، و اقوال سلف
 و مذاہب مجتہدین را امام خود مقرر کنند، حضرت خواجہ عبداللہ نورودد سالہ و الدیہ می فرمایند، و اتفاق
 است جمیع محققان را کہ معرفت حاصل نمی شود بے متابعت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم، متابعت کردن
 او موقوف است بر دانستن آن چیز کہ متابعت در آن می باید کرد، پس بدانکہ نبی راصلی اللہ علیہ وسلم
 قولے است و فعلے است و حالے است، و قول تعلق بزبان، و فعل او تعلق بظاہر دارد، و حال او
 تعلق بباطن دارد، انتہی بعد از آن درین تفصیل کردہ اند تا آنکہ می فرمایند، و باطن او راصلی اللہ علیہ وسلم مراتب
 است از نفس و دل و سر و غیر این۔ و در ہر مرتبہ از مراتب او راحق سبحانہ کمالے عطا کردہ است مناسب
 آن مرتبہ۔ و متابعت او مرئی راصلی اللہ علیہ وسلم درین مراتب حاصل نمی شود مادام کہ نمی دانند کہ در چہ
 جزئ متابعت او باید کرد، اگرچہ دانستن مراتب معنوی نبی راصلی اللہ علیہ وسلم علی حسب الکمال در
 وسع ہیچکس از انبیاء و اولیاء نیست، لیکن ہر کس را بمقدار متابعت او ظاہر نبی راصلی اللہ علیہ وسلم
 ازین کمالات نصیب است۔ انتہی۔ و بعد ازین تفصیل نمودہ اند تا آنکہ سخن را بسر توحید کشیدند،
 ہیچنین شرع شریف منقسم است باصول شرائع و فروع آن، و بواجبات و مندوبات و مبایعات
 و مکروہات و محرمات۔ و کمال اعظم امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم، و امرے کہ فوز بسعادت سرمدی
 متعلق باوست، حاصل نمی شود مگر باستجماع متابعات، و بقدر شناسی اموریکہ متابعت در آنہا
 کہ متابعت در اصول شریعت و امتثال او امر و ارادہ در اصول فقط کافی است در نجات بوجہ
 کہ امتثال او امر و ارادہ در فروع باوجود عدم تمہید اصول در جنب آن بجوئے نمی ارزد، و فساد
 عمل راصحت عقیدہ تدارک نمی تواند نمود، و فساد عقیدہ راصحت اعمال نہ چنانکہ حدیث السیف

يحوالذنوب ولا يحو النفاق وحديث "سيأتي قوم يحقر احدكم صلواته مع صلواتهم وصيامه مع صيامهم يعبرون من الدين مروق السهم من الرمية" برآن دلالت می کند، و از اینجا دانسته شد که اعتقاد جازم مطابق در مسئله وحدت وجود و سرمیت واحاطه ذاتی و صفاتی حتی مقلبتاً من المشكوة المحمدية صلى الله عليه وسلم، و معرفت تنزلات وجود علی وجهه در مبدأ و معاد با وجود قصور در عمل چه نسبت دارد، باصلاح اعمال با وجود شك و حیرت و تردد و جهالت درین مسئله و بالمحققا، و اتباع شرع محمدی در کدام یک ازین دو حالت بیشتر است نعوذ بالله من علم لا ينفع و قلب لا يخشع **قوله** قال بعض العرفاء السعادة كلها في اتباع الشرع ظاهرا وباطنا فمن اراد ان يكون سعيدا في الاول والآخر فليزني باطنها لحقائق الحق و ظاهره بالتقوى ولينه النفس عن الهوى، وليكن مخلصا في اموره لمولاه كما يحبه ويرضاه فاذا كان كذلك يفتح له من المعارف الربانية الصحيحة والاسرار الحقة لا يعرف الا بالذوق انتهى.

اقول ما احسن هذا الكلام واطيبه جزا لله عناقله خيرا، ولكن ما اقبح ايراده من صاحب الرسالة استشهاده آمنه عليه واستدلاله لا يرجع بالاقتداء والاخام اليه اما اولافلان قوله السعادة كلها في اتباع الشرع ظاهرا وباطنا، تصريح منه باغصار السعادة في ذلك مما لا شك فيه ان السعادة بدون التحقيق بالعقائد الدينية المشتملة اليها بقوله باطنا اسم لا مسمى له وقد مر غير مرة ان هذه المسئلة من اصولها فهذا الاستدلال ان قام على الملاحظة الزاماً لهم على تقدير اعترافهم بفضل هذا العارف وتقليد صوره و تحقيقا واقناعا للمتقين بالشرائع على تقدير اعترافهم لفضله وجهلهم عن هذا الاصل بوجه اقوى من وجهه، ولكن راجع عليه من وجهه بما مر

و ما سيأتي من كلامه في شان هذه المسئلة.

واما ثانيا فلان المراد من اتباع ظاهر الشريعة هو الامتثال للاوامر المتعلقة بكيفية العمل ولما لم نشاهد اعمال الرسول صلى الله عليه وسلم وكيفياتها ولا سمعناها منه صلى الله عليه وسلم

(۱) وفي نسخة تزجيد وجود (۲) و فيما سيأتي من الكلام يظهر انه فليزمن والله اعلم (۳) سواي

(۴) وفي نسخة التقليد (۵) وفي نسخة للمعتقدين

لا بد لنا ان نأخذها من حاملها والتفحصين عنها وهم المحدثون والفقهاء شكر الله تعالى
سعيهم، ومراعاة من اتباع باطن الشريعة الامثال للاوامر المتعلقة بتهديب الاحوال
والعلوم، ولما لم يكن متيسراً لكل احد التمييز بين الاحوال الصحيحة والسقيمة
والعلوم الحقّة والباطلة، ولا يتيسر لكل احد اخذ هذه الاوامر عن منبعها بلا واسطة،
لا بد ان تؤخذ تلك من اهلها، اما اجما لها فمن هذا الكتاب والسنة وافواه المحدثين، واما تفصيلها
فمن افواه العلماء الصوفية الجامعين للعلم والتصوف واكشف من الله والتقيد لصاحب
الشرع، ومن صدورهم، لا من المتكلمين المحجوبين، ولا من الصوفية الغلاة الجاهلين
الذين يقفون على الفاظ الشيوخ، ولا يفهمون حقيقة كلامهم، فضلا ان يصلوا الى
مشهورهم، ومعقدتهم من الطائفتين لاسيما الفرقة الاخيرة فانهم سمر ومضادة
لطبيعة الروح والايمان، فمنهم من يرى عينية محضنة بين الصانع والمصنوع، ومنهم
من يرى غيرية محضنة بينهما. قال الشيخ على القاري في شرح المشكوة بناء الدين على ثلاثة
فقه وكلام وتصوف والحديث جامع بينهما. قال الامام مالك من تصوف ولم يتفقه فقد
تزندق ومن تفقه ولم يتصوف فقد نفسق، ومن جمع بينهما فقد تحقق، وهل كان في الصوفية
الجامعين بهذين الكلمتين اعلى مرتبة واشمخ مكاناً من هذين الشيخين الشيخ الاكبر
والشيخ المجدد، ومن اقتدى بهما فينبغي ان يقتدى بهما في اتباع الشرع باطناً ونك
لما كانت الاعمال والاحوال متعلقة بامور اعتبارية متجددة متغيرة كلية، صحت اقتداء
واحدية، اذ يصح ان يكون كل منهم على الحق والهدى، ومتعلق العلوم وامور ثابتة
مشخصة غير متغيرة، وجب الاتباع لهم جميعاً، ورفع النزاع بينهما، فكان الحق حينئذ
ان لا يخالف طرفهم، ولا يشك في علومهم، ولا يسعى في اثبات الخلاف بينهما. ولا يخطأ في اصول
معارفهم، ومن فعل هذا فقد خالف مقتضى الكلام، وكان استبصاراً منه عليه لاله،

واما ثالثا فلان قوله فليزمن باطنه بالحقائق الحقّة، ما معناه وهل يحتمل هذه الكلمة الاربعة
ثلاثة. اما ان يراد بها المعنى المشهور بين العلماء في عرفهم وهو القريب من المعنى اللغوي

وهي العلم بالامور التي لا يتبدل بالازمان والاديان اوى المعنى اللغوى وهو كما تحقق
 في الواقع ونفس الامر فهل في المسائل الحققة حقيقة - احق من هذا الامر الذى طابق عليه
 العقل والنقل والكشف، ويتعلق به كل ذرة من ذرات الموجودات العلية والعينية، فان لكل
 من تنزلات الوجود الحق، وهذه المسئلة باحثه عنه، وبعد اتفاقهم فيما ذكر فعند المتكلمين
 معناها ما ثبت من الكتاب والسنة والبرهان مما يتعلق بالعقائد الدينية، وهذه المسئلة
 اخرى المسائل بهذا المعنى، وعند الحكماء ما يتكلم به القوة العلية بتحصيل الاحكام المطابقة
 للواقع، ومعرفة هذه الدقيقة اوفق وسيلة لتحصيل جميعها - واما ان يراد بها المصطلح بين
 العرفاء الذين منهم صاحب الكلام على ادعاء صاحب لرسالة، وهو ما يظهر على لعارف كشفاً
 من الامور العينية بعد تحقيقه باسماء الحق تعالى واخلافه، وهل في معارف العرفاء معرفة
 اشخ من هذه مقاماً واخبر به اهتماماً واكثر التزاماً واقصى مراعاة، واما ان يراد بها معنى
 آخر مخترع لصاحب لرساله فذلك اظهر الامارات على سلك طريق التعريف في كلام العرفاء -
 واما ان يراد بها فلا ن قوله وظاهره بالتقوى، بمحمل وتفسيره مذكور في كلام العرفاء، ومن جملة
 اداب التقوى ترك الاعتراض على اولياء الله، وتسليم كلامهم كما وقع في مواقع النجوم وغيره
 من الكتب المبسطة في هذا الباب فالاجترار على الاصرار في اثبات الخلاف بين كلام الاولياء و
 ضرب بعضه ببعض مع ان الفقهاء كنفس واحدة، وإيقاع الطالبين في الشك مع ما يفهم
 من قوله تعالى وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُبْشِرِينَ مِنَ الَّذِينَ فَرَقُوا أَنفُسَهُمْ وَكَانُوا شُعَبًا كُلٌّ حِزْبٍ
 بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ونسبة الغلط الى الكاملين والروى على المحققين من اى ابواب التقوى
 وما اصدق وما قيل في قولش نوى سخن اهل دل مذكور خط سخن شمس نوى دل بر خط انجاست
 واما خامساً فلا ن قوله ولينه النفس عن الهوى تحذير عن جميع اقسام الهوى، ومن اعظمها
 تخطيه من ثبت فيهم الكمال بمثل ما ثبت في شيوخه، وان لم يكن شخالة، والاكار عليهم
 لاجل التعب للشيوخ من اعتقاد الكمال فيهم على الاجمال انحرافاً عن قوله صلى الله عليه وسلم
 كلمة الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو احق بها ولا يصح ان يتوهم ان المسيراد

من الحقائق التي كشفت له خاصة بطريق الالهام والذوق فانه خلاف اسلوب كلام فانه لو كان كذلك لم تقدم الغاية على المعيا، الا ترى الى قوله فاذا كان كذلك، يفتح له من المعارف الربانية، فلا بد ان يكون المراد مكشوفات غيره، فيكون الغرض ان تعتقد معارف الكاملين اولاً استدلالاً او تقليداً حتى ينتقل منها وببركتها من حضيض التقليد الى ذروة التحقيق كما سئل مولانا وشيخنا خواجه بهاؤ الدين نقشبندى مقصوداً زسير وسلوك چليست فقال "تا معرفت اجمالى تفصيلى گردد واستدلالى كشفى شود".

(اعترض) فان قلت التقليد والاستدلال في الحقائق من قبيل الجهل المركب اذ العرفاء قالوا ان الحقائق لا تدرك الا بالذوق.

(جواب) قلت هو قول اهل العربية وجه الاعجاز لا يدرك الا بالذوق ومع ذا لك فتحت بالكفاية لمن ليس له ذوق العربية ان يعرف وجه الاعجاز في القران بالدلائل المستفادة من القواعد العربية حتى يتمكن من دفع شبه المنكرين وتفهيم المستفهمين، نعم كنه الامر ودخلة السر لا يعرف تمام المعرفة في هذه المسئلة وفي غيرها من بعض المسائل الا بالذوق وقد فضلنا ذا لك بزيادة فيما بعد بغون الله وتوفيقه.

واما سادسا فلانه قال كما يحبه ويرضاه والله عز وجل لا يرضى التغليظ لا وليائه، والمحصرة معهم، وإيقاع الخلاف بينهم، جاء في الحديث القدسي من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب. واماً سابعاً فلان قوله فاذا كان كذلك يفتح له باب من المعارف الربانية الى اخره. وحده صريح نصحة كلاً المكشوفين. وذلك لان فيه نصاً على ان المعارف المكشوفة بعد اتباع الشريعة ظاهراً وباطناً بالزام الباطن بالحقائق الحققة والظاهر بالتقوى ونهى النفس عن الهوى والاخلاص في جميع الامور للمولى كما يجب ويرضى، انما هي علوم ربانية حققة واسرار رحمانية صحيحة، فالانكار والشك فيها يرجع الى مفيضة ما عاذا الله من ذلك، وحينئذ امان يعتقد صاحب الرسالة ان الشيخ الاكبر والشيخ المجدد كانا سعيدين في الاولى والعقبى ومن الزم باطنه بالحقائق الحققة وظاهره بالتقوى الى آخر ما نقله وصوب واعتمد عليه، آم لا، فان كانا في اعتقاده منهم فيجب ان يعتقد ان ما فتح الله عليهما

ہو من المعارف الحقہ، والا سرار الصیحة، ویلزم علی هذا ان لا یكون بينهما اختلاف حقیقی
الاختلاف التبعی، ما یصعب علیه وعلى مثاله حله، اذ لو كان بينهما اختلاف حقیقی والغرض انهما
صحیحان جمیعاً لزم اجتماع النقیضین، وطلان اللازم علی التقذیرات الواقعیة یوجب بطلان
الملزوم فی الواقع، وان لم یكون فی اعتقاده منهم فسعی فی تحصیل صحیة نفسه وسعادة عقباه
اهم واولی من اشتغاله بتصنیف هذه الرسالة فی تحریر مذہبهما، فلیختر لنفسه ما یخلو
وما علینا الا البلاغ المبین.

واما قوله ما لا یعرف الا بالذوق، فالمراد به نوع مخصوص من المعرفة لا مطلق المعرفة،
وذلك كعرفة ابتداء من غیر استفادة او معرفة کشفیة بطریق حق الیقین، او معرفة
تفصیلیة بکنہما، وغایتہ تحقیقہا، ونحو ذلك (وموعده) فیما بعد تجده ان شاء الله تعالی،
قوله وتوحید شہودی از حضرت شیخ علامہ الدولہ سمنانیؒ اولاً و از حضرت مجدد الف ثانیؒ آخراً تدوین یافتہ
اقول هذا ایضاً من الطراز الاول، ومنشاء قلة الاطلاع علی اقوال السلف ومذاهبهم،
فان اکثر العوام من الحكماء والمتکلمین قائلون به فی مقام التاویل بکلمات الاولیاء المشعرة
بالتوحید الوجودی، وکتبهم مشحونة بهذا، باوجود آنکہ توحید شہودی بمعنی کہ مسجوت صاحب رسالہ
است اعنی غیر بیت محضہ مذہب بیچ کیے از شیخین مذکورین نیست، وکلام جمیع محققین از اہل
الشرطابق است بر اثبات عینیت من وجہ وغیرت من وجہ، وغرض شیخین مذکورین از این بسمہ
رد و انکارے کہ در کلام ایشان بر وجودیہ مذکور است، نیست الا نفی ظن انحصار حق در عالم
واثبات شہود حق در مارائے النفس وآفاق، واین معنی منافی معیت ذاتیہ و تعالی و عینیت او
در مراتب نزلات و تجلیات نیست، و ایضاً از کلام شیخ علامہ الدولہ سمنانیؒ چنان مستفادی شود
کہ ایشان از معیت ذاتیہ اتصال بوحی می فهمند کہ موجب تقدیر در قازورات و تلوث در
ملونات می شود. و این بحقیقت مذہب وجودیہ نیست، و حضرت مجدد الف ثانیؒ این معیت را
بنوعی استنباط می فرمایند کہ راجع باشد بمرتبہ عینیت ذات. و این نیز مذہب شیخ اکبر و محققین از

(۱) فی نسخہ حملہ ۱۲ (۲) اصل میں با یخلود تھا جو صحیح نہیں بلکہ ما یخلود معلوم ہوتا ہے جس کا معنی اور مطلب یہ ہوگا کہ

ایسا کام اپنے نفس کیلئے اختیار کرے جو خوشوں سے خالی ہو واللہ اعلم ۱۲ سوانی

اہل الیثان ہرگز نیست، و ایضاً شیخ علامہ الدولہ از وجود مطلق معنی می فہمند کہ در تحقق خود محتاج باشد با فرد، و حضرت مجدد این عینیت را بطورے می فہمند کہ نافی جمیع وجوہ غیریت واقعہ باشد و این ہر دو مقدمہ پیش وجودیہ برین وجہ نیستند، حاصل آنکہ منظور شیخ سمنانی از مرتبہ تجلی اعظم است، و مقصود حضرت مجدد حدیث مجرودہ است، و ثبوت غیریت محضہ بمعنی من معاینہا بحسب این دو مرتبہ منافی عینیت فی الجملہ بمعنی مذکور سابقاً نیست، اما چون از مقررات کاملین است کہ چون حضرت حق جل و علا بر عبد لوجہ از وجوہ و در نشأت از نشأت تجلی فرماید آن عبد را درین حالت با غیر حق بودن و بغیر این وجہ لودن مستحیل است، الا در بعض مواطن مثال کہ تعبیر از ان بارض مخلوقہ از لقبہ طینت آدم علیہ السلام می نمایند، کما وقع بیان ہذہ القاعدۃ فی الفتوحات وغیرہا من کتب الشیخ الاکبر واتباعہ، پس ازین سبب چنانچہ طائفہ را کہ شہود حق در مراتب خلق، و شہود خلق در مراتب حق میسر گشتہ توہم انحصار حق در خلق می شود، و بچنین طائفہ را کہ شہود حق در ماوراء انفس و افاق حاصل شدہ و شہود خلق بخصو صیت خلقت و جہت غیریت نمودار گشتہ اعتقاد غیریت محضہ ہم می رسد و این ہمہ اختلافات نظر بر مراتب آن ذوالمراتب است، و در حقیقت ساختہ کبرائی آن وسیع الذات رفیع الدرجات از ہمہ برتر است و گنجائش ہمہ در یک زاویہ زوایات لانتہا اوست، قال الشیخ الاکبر

ہ عقد الخلائق فی الالہ عقائدنا وانا اعتقدت جمیع ما عقد وہ۔

ازینجا معلوم می شود کہ توحید شہودی در اصل مذہب مستقل منافی توحید وجودی نیست، آری این تعبیر عینیت کہ در اذهان عامہ از زمان شیخ اکبر راسخ شدہ بود اول کسے از صوفیہ کہ بدو کائنات مختلقت شیخ اکبر افشا نمود شیخ سمنانی است، و بعد ازین اول کسے کہ بتفصیل و تمہید این جہت پرداخت و اہتمام بآن نمود حضرت مجدد اند، و قد اکملنا ہذا المقام تفصیلاً بعون اللہ تعالی فیہا بعد واعدنا التنبیئہ ثانیاً الی ہذہ الامور ایضاً، و درین اہتمام و اشاعت سرے است و سرز محل بآن این ست کہ بعد مرور زمان طویل کہ لفظ یوم در کریمہ "وَاِنْ یَوْمًا عِنْدَ رَبِّکَ کَاَلْفَ سَنَۃٍ مِّمَّا تَعُدُّوْنَ" و در کریمہ کُلُّ یَوْمٍ هُوَ فِی سَعْدَانِ اشارت باوست استعداد عالم منہج دیگر منقلب می گردد، و فیوض الہی درین زمانہ برنگ مقتضائے این دورہ از حظیرۃ القدس بر کاملین فائز می گردد

و بحسب ازمان این طائفه تعبیر ظاهر می شود، پس بسیار از فروغ دین و بسیار از تعبیرات اصول دین با وجود اتفاق در حقیقت، در صورت مخالف دین سابق می گردد، و دین سابق با وجود حقیقت او فی نفسه بسبب تحریف جاہلین دین که در کرمه "فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ" ایما بآن است منسوخ می شود، و این معنی در زمان سابق به بعثت انبیاء و نسخ شرائع صورت می گرفت، و اکنون بعد الغلاق باب نبوت، و ختم صحیفه رسالت در ضمن بعثت اولیاء و مجددین و نسخ طرق تعبیرات حقائق ظاهری می شود قال رسول الله صلی الله علیه و سلم "أُولَئِكَ أُمَّتِي كَانِيَاءَ بَنِي إِسْرَءِيلَ" و قَالَ لَتَتَّبِعَنَّ سَلَمْنَ مِنْ كَانَ قَبْلَكُمْ شَبْرًا بِشَبْرٍ ذُرَاعًا بِذُرَاعٍ و این تجدید بیشتر نه بسبب ابل معرفت است بلکه به سبب جماعه مخرفین پس حضرت مجدد سیف قاطع الهی است بر طغیانی و زنادقه که بعینیت محضه قائل اند و باید دید چه شرف عظیم و فضل فحیم است که حکمت الهی بنده را جار حقایق تدبیر و آله فتح این دروازه هدایت گردانید و عالم را بر دست او بمراتب فوز و کمال بنواز و قال رسول الله صلی الله علیه و سلم "لَا نِيْهُدِي اللَّهُ بِكَ رَجُلًا وَاحِدًا خَيْرًا لَكَ مِنْ حِمْلِ النِّعَمِ" و چه حسرت است که به سبب اختلاف تعبیرات شخص از مشاهده آن شاد بر رنگی محروم ماند و مرتکب ایقاع خلاف و عناد گردد، قال رسول الله صلی الله علیه و سلم "طُوبَى لِمَنْ جَعَلَ مِفْتَاحَ الْخَيْرِ وَمَغْلَقًا لِلْشَّرِّ وَدِيلَ لِمَنْ جَعَلَ مَغْلَقًا لِلْخَيْرِ وَمِفْتَاحًا لِلشَّرِّ نَسَا اللَّهُ الْهُدَايَةَ وَالتَّوْفِيقَ -

قوله پس طالب حق را باید که اگر دست به صحبت شیخ کامل و مکمل که ظاهرش موافق کتب و سنت و باطنش موثر باشد اکسیر عظم داند و از فیض صحبتش آنچه بهره واضح سازد همان محنت را خود گرداند،

اقول حفظت شیئا و غابت عنك اشیاء - و احبست شیئا و ضاعت عنك اشیاء - زیرا که صحبت شیخ کامل و مکمل را که ظاهرش موافق کتاب و سنت و باطنش موثر باشد غنیمت دانستن در ابقائے نسبت الیه صحیح است. اما اختیار نمودن آنچه در راه خود پیش آمده و نکذیب

عنه هذا روایة بالمعنى واللفظ المشهور في الروایة هو - تعلم امتی کانیاء بنی اسرائیل "والحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله" و قال الميرزا صاحب حياة الحيوان - لا يعرف لاصل ولكن مع هذا معنى هذا الحديث صحيح لان في البخاري والترندی - و ابی داود و الحاکم "العلماء ورثة الانبياء" موجود - و الله اعلم ۱۲ سوائی

و تغلیط نمودن جمیع دیگر از اکابر که از خود در مرتبه بالاتر اند بسبب اختیار نمودن آنچه در راه خود پیش آمده
 و نفی کردن امکان تطبیق بین المکشوفین و فرقیه شدن بمکشوف قاصر خود، در حق طالب حق سم
 قاتل است که حاجب می شود روح را از استفاده باطنی از ارواح مشائخ و تیره می کند و او را
 و باعث سد باب تحقیق می گردد، بلکه می باید که بحکم کلمه قدسیه حضرت خواجه نقشبندی که مقصود از
 سیر و سلوک آن است که علم اجمالی تفصیلی گردد، و تقلیدی تحقیقی او با فی معناه بنا بر اعتقاد تطبیق که
 سابق اجمالاً و تقلید آن بود، این را علم تحقیقی و معرفت تفصیلیه یک مذهب بدانند و شکر الهی بجاء
 و موافق وعده "لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ" امیدوار انکشاف مذهب دیگر باشد تا علم و معرفت
 او نیز از اجمال بتفصیل آید، و از استدلال بکشف، و باین راه حاوی فیوض فریقین گردد و هرگز
 بر یک مکشوف مغرور نشود، زیرا که شبه نیست در آنکه سلوک را مراتب بسیار است از ابتداء
 و توسط و انتهار. و این مراتب ثلثه باعتبار اختلاف استعدادات سالکین و لطائف عالیه
 بر ایشان و از دروج مقامات بغایت متفاوت اند و بحسب این کشف و تجلیات که از
 ثمرات مقامات است از تجلیات علمیه و عینیّه و اعتقادیّه و واقعیّه و صوریه و لفظیه و معنویّه و ذاتیه
 و کشف صحیح و فاسده، و قابل تعبیر و مستغنی از تعبیر نهایت متخالف وارد می شود، بوجهیکه تمیز
 در صواب و خطا از آن بر عامه منتخبین متعسر است چه جائے اهل ابتداء و توسط پس هیچ سالک
 نمی باید که بر مکشوف خود اکتفا نماید، و امر را محصور بر آن داند چه بسا معارف بلند و مواجید
 از جهنم در دست حال و مقام این سالک از تعرض بآن کوتاه است، و اگر از آن چیزے منکشف
 می شود بحسب لطائف عالیّه بروے خواهد بود من الاجمال و التفصیل و الابهام و المتعین
 و ذالک ربما لا یشفی غلیلاً و لا یشفی علیلاً و کلمة التجلی لا یكون الا بقدر المتجلی له
 اعدل شاهد برین مدعا هست،

قال الشيخ صدر الدين القنوني والمدارك تابعة للتوجهات تابعة للمقاصد التابعة
 لاختلاف العقائد والعوائد والامزجة والمناسبات، وسایرها تابع فی نفس الامر
 لاختلاف آثار التجلیات الاسماء المتعينة والتعدد فی مراتب العوامل وبحسب

استعداد آنها و همی المشیره للمقاصد والحكمة للعوائد والعقائد التي يتلبس بها
نفوس اهل الفكر والاعتقاد، فان التجليات في حظيرة القدس ونبوع الوحدانية
النعته وهيوالانية الوصف لكنها تنصبغ عند الورود بحكم استعداد القوابل وتمر
الروحانية والطبيعة والمواضع والاقوات وتوابعها، كالاحوال والامزجة والصفات
الجزئية وما يقتضاه حكم الاوامر الربانية المودعة بالوحى الاول الالهى فى الصور العلوية
وارواح اهلها والموكلين بها فيظن لاختلاف الاثار ان التجليات متعددة بالاصالة
فى نفس الامر وليس كذلك انتهى ما نقل من تفسير سورة الفاتحة ويستفاد منه معرفة
اسباب اختلاف التجليات والكشوفات، وشيخ عبد الكريم جيلى شاگردان خود را وصیت
می نمود بمطالعه کتب معارف قوم و می گفت که شمار امطالع را این معارف و اعتقاد بآن مستعد
می گردانند بحصول معارف زایده برین، و اگر این را ندانید در کشف این محصور با شید، و باین قدر
مرسید، ثم ذکر ماینباسه، باز گوئیم که اطلاع بر بواطن مشائخ درین جزو زمان که شیوع لفاق و ریای
بدرجه اتم است، نهایت عیسیر است، مگر بعد صحبت های طویل و مواصلت های جدید در منشط
و مکروه و خلوت و جلوت ے اے بسا ابلید کام رتبه هست پس هر رتبه نشاید داد درست
و اعتماد بر ظاهر رفته پیشگان هرگز روا نباشد، و تاثیر در صحبت جوگیه و بره بان نیز متحقق است،
و به سبب صحبت ایشان احوال مختلفه بر رفقای ایشان طاری می شود، و بحکم "ما من حال الا وله علم"
علوم مختلفه نیز وارد می گردد پس تمیز در میان فیوض مختلفه بالصحة والفساد والحقیقه والباطلان کار
بس عظیم است، لایما للمبتدئ و هذا هو منشأ الضلال فى هذا الزمان غالباً اعادنا الله منه بمنه و لطفه
ندانی که غرض ما از ایراد این مقدمات تلبیس و تشکیک است بر طالبین زیر که این معنی منافی
آداب و غرض ماست. و اکابر دین طرق از التلبیس و تمیز صادق از کاذب محقق نموده اند، بلکه غرض
ازین کلام تنبیه است مخاطبین را بر احوال خود تا محافظت نفس خود بر صراط مستقیم کنند. و قواعد
تمیز صادق از کاذب مراعات نمایند و عجلت بلا رویه در دام دجالین نیفتند، و بخرافات
او دام گرفتار نشوند، و باین حجاب از فیوض الیمیه باطنه و ظاهره محروم و محبوب نگردند،
ان ارید الا الاصلاح ما استطعت ما توفیق الا بالله علیه کلت الیه یتبثقنا الله على طريقة مرضية عند

قوله واما قبل از آن راه حسن ظن با ولید الله حق را دایر بین المسلمین داند.

اقول این نوع است از چهل و قسمی است از خطیبه جاهلین علی البدل که در صورت تصویب نمودار گشته. وطن فاسد است که نمود حسن ظن گرفته؛ بلکه انسب بحال طالب صادق آنست که چنانچه بحقیقت مسلمین اجمالاً معتقد است. همچنین معتقد تطبیق نیز باشد؛ و بداند که همچنان که من بغور این هر دو مسئله نمی رسم همچنین به سبب عجز و قصور خود بغور این تطبیق نیز نمی رسم. و در واقع هیچ اختلاف نیست. خود را بر احوال قیاس کند که دو بیند و یک داند؛ درین صورت تصویب بکثوف هر دو جانب است، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "ان من علم الرجل ان يقول لما لا يعلم، لا اعلم" و من المشهور العجز من درك الادراك ادراك" و مثال این ایمان بآیه متشابه است در صورتی که در تاویل آن و تطبیق آن بآیه محکمه قادر نباشد؛ چه آنجا حق را دایر بین المحکم و المتشابه دانستن روا نیست، و همچنین در صورت اشتباه در دو آیه متشابه حق را دایر بین الاثنین اعتقاد کردن و یکی را علی التبعین حق و دیگری باطل گمان کردن کفر صریح است، بلکه حق در آنجا اعتقاد اتفاق آیتین است در واقع، اگر چه این شخص از معرفت این اتفاق علی ما نبغی قاصر و عاجز است، و لهذا علماء اصول قاطبۀ تطبیق را مقدم بر نسخ داشته اند؛ و همچنین بر ترجیح ظاهر است که همما امکان تطبیق ممکن بود و قول به رد وجه تواند یک وجه را ابطال نمودن مناسب نیست. و حضرت مجدد بعد اثبات تطبیق در علماء صوفیه درین مسئله آنقدر اشتهاج نموده اند که بعد از رجوع بتصانیف ایشان ظاهر می شود و این نعمت تطبیق را زیاده تر بر نعمت القای علوم و مواجید میدانند، و سعی محققین علماء همیشه در رفع اختلاف بوده است، تحصیل یقین در مطالب نه در تحصیل حیرت و تردد. و قیاس این مسئله که تعلق بذات و صفات حضرت حق تعالی. و وسیله تحقیق اکثر معارف است بر مسائل فروعیه جزئیه قیاس مع الفارق است، قال العلماء "الاختلاف في الفروع رحمة وفي الاصول ضلالة" و قالت الصوفية "الفقراء كنفس واحدة"

قوله و اگر از راه کمال حسن ظن با حضرت مشایخ خود یکی ازین مسئله متشبث شود باک ندارد.

اقول این نفی باک با وجود اعتراف به تنافی حقیقی بین المسلمین و امتناع تطبیق بینهما خالی از بے باکی نیست و حق آنست که به سبب حسن ظن با مشایخ خود تغلیط جم غفیر از اکابر محمودنه و حسن ظن

مشائخ خود را جزو جملہ غلط دیگران دانستن خوب نہ، تمیز مشائخ خود از غیر خود در گرفتن اشتغال اعمال است در تحصیل کیفیت نسبت، نہ در معرفت ذات و صفات حق، حضرت خواجہ محمد یار سادہ جو اب تجویز بیعت یک مرید بدو شیخ نوشتہ اند، ما عبارتہ، چون طالب صادق و حاذق بود و از شوائب طبع پاک باشد اہل اللہ ہمہ یکے اند، و یکے ہمہ است، و ہمہ دستہایک دست است، و ہمہ نظر ہایک نظر است، و مقصد یکے است، و اختلاف در صورت و روش بیش نیست، و دودین ازہی و حولی و صفات بشریت است، و بر تقدیر انکار اول ارادت دویم نیز باطل است، چہ مردود یکے مردود ہمہ است، و مقبول یکے مقبول ہمہ است۔ انتہی۔

بعد ازین، استشہاد برین کلام از کلام ائمہ دیگر نمودہ اند، کتبہ بنام خود نوشتہ اند، پس باید دید کہ ایقاع تنافی حقیقی بین الاکابر در چہ مرتبہ قبح است، و از این اتحاد چہ قدر دور۔

قولہ لیکن باید کہ زبان طعن و تشنیع بر طرف ثانی نکشاید و در رد و انکار اقتدائے مشائخ خود کہ بر اوشان حقیقت یکے ازین دو مسئلہ کشفاً ظاہر ساختہ اند بنماید۔

اقول این کلام بسیار خوب بود اما اگر صاحب رسالہ بر مقتضائے این عمل می نمود چہ جامعہ از اولیائے معتقدہ تطبیق بودہ اند دین ہر دو مسئلہ پس در رد و انکار بر ایشان کہ حقیقتہ تطبیق بر ایشان کشفاً ظاہر ساختہ اند چہ اقتدائے مشائخ خود در استبعاد باید نمود، بلکہ خوب تر ازین آنست کہ چنانچہ زبان را بطعن و تشنیع طرفے از طرفین نباید کشاد، و درین باب اقتدای مشائخ خود را ترک باید نمود، و همچنین باید کہ اعتقاد خاطر را نیز از رد و انکار و تکزیب و اعتراض بر آن کہ حقیقتہ یک مسئلہ با حقیقتہ ہر دو مسئلہ بر ایشان کشفاً واضح ساختہ اند، باز دارد، و درین امر نیز تقلید مشائخ خود نکند، "وَذَٰلِكَ هُدًى اللّٰهِ يَهْدِيْ بِهٖ مَنْ يَّشَاءُ مِنْ عِبَادِهٖ"۔ "وکل میسر لما خلق لہ"۔

قولہ ازیرا چہ ایشان آنچه میگویند از دید خود میگویند و قلندر ہر چہ گوید دیدہ گوید۔ پس اوشان در انکار خلاف دید خود معذورانند نہ مقلد ایشان۔

اقول ہذہ حجتہ من کلام صاحب الرسالہ علیہ، زیرا کہ حضرت مجدد در اعتقاد خلاف دید خود نسبت بشیخ اکبر معذورانند نہ مقلد ایشان کہ صاحب رسالہ موافق ادعا خود از انہا است، و چون ہر دو جانب قلندرانند دیدہ میگویند پس در نفس الامر تفاوت نیست مگر تفاوت الفاظ

در حکم آن کہ قلندر عربی جسم رطب سیال با الطبع را مار گوید و قلندر فارسی آب، یا قلندرے فیل را باوصاف خرطوم تغییر کند و قلندرے باوصاف دم، پس اگر توفیق یاری دهد احوالی را باید گذاشت و از تغلیط کثوف اکابر باز باید آمد۔

قول آنچه ظاہر است کہ چیزے کہ نہ مخالف ظاہر شرع است و نہ مخالف بدایۃ عقل یعنی عقل سلیم اورا تجویز می نماید و مخالف مسئلہ از مسائل عقلیہ حقہ نمی داند مبادرت برد و انکار آن معقول نیست۔
اقول این مقدمہ در توجید وجودی بمعنی عینیت فی الجملہ صحیح است و همچنان در توجید شہودی بمعنی کہ در ما بعد تقریر نموده ایم اعی غیریت و اقیعہ فی الجملہ، و اما بمعنی کہ مبحث صاحب رسالہ است اعی غیریت محضہ در میان حق و خلق، پس صحیح نیست، چه این معنی ہم مخالف نصوص شرعیہ است، و ہم مخالف دلائل عقلیہ چنانچہ در مقدمات لاحقہ تفصیل این نموده شد۔ مگر آنکہ صاحب رسالہ از ظاہر شرع محض الفاظ باشند، و از بدایۃ عقل حکم بلا نظر و رویت، باز گوئیم صاحب سالہ اگر تابع معقول است چرا در کلام خود تامل نکرد و نفہمید چنانکہ ہر واحد از توجید وجودی توجید شہودی نہ مخالف ظاہر شرع است و نہ مخالف بدایۃ عقل یعنی عقل سلیم اورا تجویز می نماید، و مخالف مسئلہ از مسائل عقلیہ حقہ نمی داند۔ همچنین تطبیق درین ہر دو مسئلہ بمعنی تحقق غیریت محضہ بہ نسبت بعض مراتب اقیعہ ذات و ثبوت عینیت نفس الامر فی الجملہ در بعض مراتب دیگر نہ مخالف ظاہر شرع است و نہ مخالف بدایۃ عقل۔ بلکہ نہ مخالف شرع است ظاہر و باطنا۔ زیرا کہ از صاحب رسالہ اعتراف گذشت بآنکہ ہر یک از مسئلتین از اشارات شرع مستفاد می شود، اگرچہ ازین قدر اعتقاد یکے واجب نمی شود، و نہ مخالف نظر عقل یعنی عقل سلیم اورا تجویز می نماید و مخالف مسئلہ از مسائل عقلیہ حقہ نمی داند، پس چرا در استبعاد تطبیق مبادرت نمود، و از رقبہ معقولیہ برآمد،

قول و این ہر دو مسئلہ چنانچہ واضح خواهد شد ازین قبیل است کہ نہ مخالف شرع است و نہ مصادم عقل
اقول فیہ ما مر آنکہ دل خواہیہ الوضوح یتضح لك خفاؤها فی موضعها، باز گوئیم الزاماً لا تحقیقاً چون این ہر دو مسئلہ معاً از ان قبیل باشند کہ نہ مخالف شرع باشند و نہ مصادم عقل ہر دو معاً حق باشند زیرا کہ استحالہ یا عقلیہ خواهد بود یا شرعیہ و کلا القسمین منتفی علی اعتراض و ہذا هو التطبيق الذی استبعده "اَنَّهُمْ يَرُونَهُ بَعِيدًا وَرَأَاهُ قَرِيبًا"

و اگر صاحب رساله از اعتقاد تنافی بگذرد و گوید که بنائے یکے بر عینیت فی الجمله است، و بنائے دیگر بر غیریت محضه، گوئیم هیچ عاقل بر خود استحالة اجتماع النقیضین التزام نمی کند، و ایضا حکما بیان کرده اند که هر چه در حق واجب ممکن است، او را ثابت است، و در حق واجب و صفات ذاتیه او امکان نیست بلکه یا وجوب است یا امتناع، پس چون عینیت و غیریت هر دو ممکن باشد هر دو واقع خواهد بود و لونی مراتبه، و ایضا هر چند در وجوب و امتناع ذاتی و واسطه ثابت است، اما در وجوب مطلق و امتناع مطلق از امتناع ذاتی و امتناع بالغیر که مساوی وقوع و عدم وقوع اند، واسطه واقع نیست، فکل موجود بخو من الوجود فوجوده ذالک واجب ولی بالغیر، و کذا المعدم پس هر چه مصادم عقل نیست و اصلاً امتناع ندارد واقع باشد، و ادعای امتناع ذاتی در جمیع نجه عقل حکم باستحالة او میکند باطل است، و ادعای آنکه عقل را درین هر دو مسئله اصلاً حکم نیست از کم عقلی است کما لا یخفی علی العاقل،

قوله و اما آنکه بعضی اعزّه در بعض رسائل خود متصدی اقامه دلیل بر مسئله وحده وجود شده اند و آن را بر بان قطعی دانسته، پس هر کسی که در فن معقول مهارتے داشته باشد واضح است که آن وجود چیز نیست بنظر انصاف آن دلیل بخطابیه نمی رسد لبقطعیه کجا رسد،

اقول ظاهراً مراد از بعض اعزّه جناب حضرت شیخ اجل و امام افضل، و قطب اکمل حضرت شیخ ولی الله دہلوی است، و سیدی شرف الدین و مراد از بعض رسائل مکتوب مدنی که از جمله مکاتیب آنجناب است، و رساله قول الفصل فی ارجاع الفرق الی الاصل که تالیف سیدی شرف الدین است،

د اقامت دلیل عقلی بر وحدت وجود بے شمارا تمه کرده اند

باید دانست که متصدی اقامت دلیل عقلی برین مسئله امام محمد غزالی است در شرح اسماء حسنی و مشکوة الانوار از تفسیر کریمه "اللَّهُ تَوْرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ" و غیر آن از تصانیف خود، و امام فخر الدین رازی در بعض مواضع از تفسیر کبر و غیر آن، و ابو نصر فارابی در فصوص، و ابوعلی بن سینا در عیون الحکمة و تعلیقات و غیر آن. و افضل الدین کاشانی و قطب الدین علامه شیرازی در شرح

حکمة الاشراق، وشیخ عبدالرزاق کاشی در شرح فصوص، و شیخ داود دقیرئی در مقدمه شرح فصوص،
و شیخ شمس الدین فناری در شرح مفتاح الغیب، و شیخ علی مهتمی در ادلة التوحید و شرح التخصیص
و مولانا جلال الدین دوانی در ذوق المتاملین و زورار، و مولانا جامی در اکثر تصانیف خود درین
فن، و غیاث الدین منصور در مرآة الحقائق، و علامه خضری در بعض رسائل خود، و ملا باقر داماد
در بعض رسائل و صدر الدین شیرازی در اسفار و غیر آن، و ملا محمود چوپوری بعد الباطل رائے شیخ
محب الله آبادی در حرز الایمان، و مولانا سید محمد زائد هروی، در خواشی شرح مواقف، و منهیه
حاشیه شرح تمذیب، و شیخ ابراهیم کردی در شرح تحفه مرسله، و غیر آن از تصانیف خود، و حضرت
شیخ اجل قطب المحققین و غوث المذققین حضرت شاه ولی الله بن الشیخ الاعظم عبدالرحیم دهلوی
در چند رسائل خود، و سیدی شرف الدین دهلوی در تلقبات الوامع، و قول فصل،

این ائمه و غیر ایشان بر این عقیده قطعیه قائم نموده اند بر آنکه معیت حق عزوجل از قبیل معیت
ذاتی است، و وصف قیومیت از قبیل معیت وجود بوجود، و رفع شکوک کما ینفی نموده اند و هؤلاء
الماهرون فی المعقول، من اراد تصدیق هذه الدعوی فلیرجع الی تصانیفهم المقبولة
المشهوره شرقاً و غرباً،

اما صوفیه مستدین پس بیشتر از آن اند که اسماء ایشان در تعداد در آیند، از اینجا دانسته شد که تخیلیه
این جم غفیر از علماء و صوفیه و حکم بضایع عمر ایشان در باطل، چه نام معقول است، و بکجای می کشد
و ما احسن ما قیل.

۱ چو بشنوی سخن اهل دل مگو که خطاست سخن شناس نئی دلبر اخطا اینجا است
ازین جماعه اند بعضی که بنیاد علوم معقول نهاده اند، و بعضی آن علوم را کما ینفی تنقیح نموده اند،
و ادعای نفی معقولیت از کلام این جماعه نفی حکمت از لقمان است در تکرار تفحیات الانس ملا عبد
لاری از مولانا عبد الرحمن جامی در حق این مسئله می آرد، می فرمودند که بایکے اردان شمنندان که ازین طائفه بود
بکجه درین معنی واقع شد تمسک بمقدماتی می نمود که بقانون علوم رسمی مندرج بود، و می فرمودند که این مسئله
بر بان عقلی اثبات می توان کرد. اگر انصاف در میان آید، جماعته دیگر که در مقام نفی این معنی می باشد

اکثر از آن قبیل اند که منسوخ و مجمل را تصور ناکرده می کنند، اگر امام غزالی قدس الله سره که از جمله قائلین بوحدة وجود است متأخر می بود از زمان شیخ محمد الدین قدس الله سره وجه الغریز و بسخنان وی میگذشت درین معنی توضیح تمام می کرد و توضیح و تفسیح بلیغ می نمود، و گفتنا الله لسا هو الحق و علمنا ما هو الصدق انتهى.

(دلیل عقلی بر وحدت وجود که امام ولی الله قائم کرده اند)

الحال دلیل که حضرت ماقدس الله سره در مکتوب مدنی ذکر نموده اند، و آن در غایت قوت و متانت است و بنظر انصاف مقدمات آن از اولیات است که سائر تعلیقات و قطعیات را بر پایه نسبت نتوان داد، ذکر نمایم، و از اینجا واضح شود که صاحب رساله بسبب ضعف در مطالعه و غجز از آوردن آن در لباس اشکال مرتبه القضا یا از نعمت فهم آن محروم مانده است، و بسبب اینها که در شعریات و ویمیات بحکم کل انا تیر شرح بایفه "آن را از قبیل شعریات و مغالطات گمان برده، و آن را بوجهی تفسیر نمایم که بر همگنان روشن و آشکار گردد، فنقول وبالله التوفیق. قال شیخنا و سیدنا فی رسالته الموسومة بالمکتوب المدنی بعد ماصور الوجود و میتره عن نقیضه ای العدم و بین احکامه من کونه مبدأ للفاعلیة و القابلیة، و بین معنی الهیة بانها الخصر صیة الزلدة علی الوجود، المتیزة بعضهما من بعض، و بین کل واحد من هذین المفهومین بالمثال و بعد اثبات المعنی المصدری للوجود، و بعد الاشارة الی التطبيق فی ربط الحادث بالتقدیر علی تقدیر القول بالجعل المؤلف و الجعل البسیط بعد تصویبهما، و بعد تحقیق الوجود الخاص لکل ماهیة المحفوف بین وجودین مطلقین احدهما الوجود المطلق الانتزاعی، و الثانی الوجود المطلق المنبسط علی هیاکل الموجودات، هكذا، و قالت الصوفیة القائلة بوحدة الوجود، الشئ الذی یکون فی الخارج و یترتب علیه لا تار خارجیة، لا یخلو من ان یکون فی حصوله فی اخرج و ترتب لا تار خارجیة علیه، محتاجا الی ضم ضمیمة او لا یکون محتاجا الی ضم ضمیمة. فالاول هو الممكن و الثانی هو الواجب، و قد ادركنا بذوقنا ان هذه الضمیمة هو الوجود المنبسط علی هیاکل الموجودات، و هو شئ قائم بذاته مقوم لغيره و لیس متعینا فی نفسه مختصا بنوع من الاتار المعلومه عند الناس، لکن له تنزلات علما و عینا فتلك التنزلات صاس

متعينا مختصا باثار خاصة معلومة^١ وأول مراتب تنزله تجليه لنفسه بنفسه بشان كلى
لا يخرج عنه شان البتة، ثم تنزله الى تفاصيل هذا الشان الكلى في العلم دون العين
ثم تنزله في تلك التفاصيل في العين كما كان في العلم، وحقائق الممكنات عندهم هي صورة
تلك الذات المتكثرة بتلبس الشيون والاعتبارات، فاذا علم بنفسه متلبسا بهذا الشان
وكان ذلك حقيقة^١ لممكن، واذا علم بنفسه متلبسا بذلك الشان كان حقيقة لممكن آخر،
وجودات الممكنات هي ظهور الوجود في تلك الحقائق، فاذا اجتمعت شروط وجود ممكن وانفتحت
موانع وجوده حدثت له نسبة خاصة مجهولة الكيفية معلومة الانية بذلك الوجود فصدر
من الوجود، وتعين. اثار مختصة بتلك الحقيقة واقتضى الوجود اياها بواسطة تلك النسبة
الخاصة، فيقال عند ذلك تنزل الوجود وتعين وظهر في مظهر خاص. فمعنى الظهور
تمييزه وتعيينه واقتضاء نوع من الاتار دون غيرها. ومظهر الشيء صورة من صورة المحققة
التي تعين بها وتلبس باحكامها وآثارها

(تشریح و توضیح دلیل تمام و کمال از امام ولی الله)

هذا القول صحيح عقلا وكشافا نك اذا قلت ان المتحقق في معركة القتال ليس الا الجسم
فهو القاتل وهو المقتول وهو آلة القتل وهو الراكب وهو المركوب وهو السرج وهو السيف
وهو الرمح وهو القوس وهو السهم وهو الرامي وهو الهازم وهو المهزوم وهو المصائل
وهو المصول عليه، غير ان الجسم لم يستحق اسما من هذه الاسماء الابكيفية خاصة
ومعنى خاص، واذا نظرنا الى تلك الكيفيات مع قطع النظر من اقتنائها بالجسم كانت
معدومة ولم تصدر منها اثارها، واذا انضم اليها الجسم صارت موجودة وصدر منها
آثارها، والجسم محل تلك الكيفيات والحامل لها، استعد لتلك المعاني في العقل والتقدير
قبل الوجود الخارجي، ثم يكون تلك الاشياء عند الوجود الخارجي، تلك الصور المتكثرة
اعدام محضة، ان لوحظ اليها مع قطع النظر عن الجسم لم يكن لها تحقق وكانت موجودة
وان لوحظ بضم ضمنية وهي الجسم كانت موجودة. فاذا صار الجسم سيقا تارة، ورمحا اخرى

فقد افضى به الاسباب اعنى النجار والحداد والحشب والحديد والنلوك والكبير والمقمع والقودم
والمشار وغيرها الى ان حدثت بين المعدوم والموهوم الذى هو السيف والرمح وبين الموجود
الذى هو الجسم نسبة معلومة الانية مجهولة الكيفية، بها اتصف ذاك المعدوم بالوجود
ومعنى وجود السيف والرمح حينئذ ارتباط المعدوم بالوجود بحيث يصح له اشتقاق الاسم
من الوجود، وكان الجسم عاماً محتملاً لصور كثيرة، فاذا صار شيئاً تلبس باحكام السيفية من القطع
وغيره، فقد تعين بتعين خاص وبرز في بعض صورته المحتملة، فيقال عند ذلك ظهر في مظهر
خاص وهو السيف، كان ذلك كله كلاماً صحيحاً، لا يتمكن من انكاره عاقل الا مناقشات
لفظية ترجع الى الوضع والعرف لا عبرة بها عندنا.

فاذا فهمت هذا القدر في الجسم فالموجود او الى به هذا، ثم الموجود معناه ما اتصف بالوجود،
والوجود لا شك انه صفة انتزاعية، فلنبحث عن هذه الصفة الانتزاعية هل لها
منشأ انتزاع في الخارج او هي بمنزلة اتياب الاغوال، لا شبهة ان بدهة العقل يحكم الاول
ويمنع احتمال الثاني، واذا كان هذا حكم الموجود كان هو حكم الوجود الحقيقي الذى هو
منشاء الانتزاع بالاولى، انتهى كلامه الشريف رضى الله تعالى عنه وارضاه.

قلت (تفصيل كلام از شاه رفيع الدين)

لا يخفى على من له مهارة في المعقول وسليقة في استبطاء جواهر المعاني من معدنهما المجهول
ما في هذا الكلام من فرائد الدقائق المنتورة وسلاسل اللا الى المنظومة، ولكن نحن
بإقتضاء المقام نصرّف زمام الكلام الى بيان اصل المرام.

فنقول الشيخ قصد بيان كيفية ربط الممكن بالواجب على طريق الوجورية فعرف اولاً
بمفهوم اللقطين اجمالاً مع اشارة الى دليل اثبات الواجب، فانه اذا تحقق ان كل ممكن
محتاج في وجوده الى ضمنية لزم ان يكون الضمنية شيئاً غير جميع الممكنات التى هي غير الحق لزم
ان لا يوجد ممكن ما الا وقد وجدت الضمنية، لكن الممكن موجود فالضمنية موجودة، وليست
امراً ممكناً، بقى ان هذا الضمنية عين مرتبة ذات الواجب او زائدة عليها واجبة بها ومنشأ
من مراتبها الوجورية، وهذا لا مرتبة حقيقة فيما بعد، ولما كان الغرض اثبات العينية

في الجملة بين الحق والخلق، وهذا يحتاج الى تصوير حقيقة الحق بوجه تفصيلي يصلح لاثبات الحكم لعينية له، والى تصوير حقيقة الخلق وكيفية الارتباط من جهة الحق، ثم من جهة الخلق، بين حقيقة هذه الضميمة ثانياً، وكيفية تنزله علماً وعيناً الى مراتب لكثرة ثالثاً. وذكر من ذلك ثلاث تنزلات: التنزل الاجمالي العلمي والتفصيلي العلمي والتفصيلي الخارجي. وترك الاحتمال الرابع وهو التنزل الاجمالي العيني، اما لان سوق الكلام لبيان تنزلات الضميمة، اذا تاخرون يعتقدونها عينا لذات الواجبة، ويجزمون بان هذه التنزلات لها، فليس لها تنزل كذلك، وهذا اذا جعل مرجع الضمير في قوله لكن له تنزلات الوجود المنبسط، قيد الانبساط، اما لعدم اشتغالها فيما يستجد. والحوالة في ذلك على التحقيق الاتي، وذلك لانه اذا كان مرجع هذا الضمير الوجود مع عزل النظر عن قيد الانبساط والسيان، استوعب ذلك جميع التفاوت العامة الكلية، وبين حقائق الممكنات رابعاً، وكيفية وجودها وانضمامها خامساً فتم بذلك بيان حقيقة التوحيد وكيفية الارتباط بين الحق والخلق على رأي الوجورية، وتضمن ذلك تصوير اطراف الدعوى وتحرير المطلوب، ولما كان ملخص هذا الربط هو الظهور وكان مذهب هذا شهرية هذه الصفة في قولهم مذهب هل العقل من الحكماء والمتكلمين في كيفية ربط العالم بالله الجعل المركب ومذهب الاشراقية الجعل البسيط وقد اشار اليهما فيما سلف، ومذهب الصوفية الظهور اي ظهور الحق في مرآة الخلق، وظهور الخلق في مرآة الحق، وهذه النسبة يقتضي ظاهراً ومظهراً وقد سلف جميع هذه المفهومات في الضمن، كمرر التنبيه على معنى لظهور سادساً ومعنى لظهور سابعاً مفرعاً ايها على السابق، وبعد ذلك شرع على طريقه الكلام في المذهبين السابقين تصويب هذا القول عقلاً وكشفاً وتطبيقاً معهما، ومع مذهب الشيخ المجدد فابتدأ ببيان انطباقه على القواعد العقلية وسلك في ذلك مسلك التفهيم والارشاد مثل تلك الاحكام باجراء جميعها في محسوس بالجسم وعوارضه وهذا شأن لكل من الانبياء والحكماء والاولياء في التمثيل، قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى "مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً" لمجاهاً بحقيقة حالهم عقبها بضرب المثل زيادة للتوضيح والتقرير، فانه اوقع في القلب واقع الخصم الالهي لانه يريك المتخيل محققاً والمعقول محسوساً، ولا مراً اكثر الله سبحانه في كتبه الامثال. وحُشِنَتْ

في كلامه الانبياء والحكماء انتهى كلامه .

فمهد هذه المقدمة ما دل في ضمن حقيقة محسوسة ومتخيلة بديهية عند لقوى الجسمانية تمهيداً ضرورياً لصدق بالبداهة كما اشار بقوله كان كله ما عجيحاً لا يتمكن من إنكاره عاقل ورفع الخطاء الحاصل بالالفاظ بقوله اللهم الا مناقشات المحسوسة وترقى ثانياً الى حقيقة معقولة اتفقا باب هذه الاحكام اشدها بداهة بالنسبة الى العقل الصرف وهي حقيقة موجود، وترقى ثالثاً منها الى الحقيقة العينية التي هو الوجود الحقيقي، والموجود الاصل انتقلاً لضرورة اولياً من قبيل الانتقال من الصورة الى الصورة الذهنية الى الصورة الخارجية، ومن الحكاية الى المحكى عنه ومن العلم الى المعلوم ومن المنتزع الى منشاء الانتزاع، ومهد هذا الترتيب أولاً بتحليل صيغة المشتق اعني الموجود الى ذات مطلقة مبهمه منتزعة من حقيقة بهما الكون في الاعيان بالذات وصيغة منشاء انتزاعها عن الهوية الخارجية كما تقرر عندهم ان مفاد الهلية البسيطة ليس ثبوت شئ بشئ بل عين الشئ الثالث التي هي اعرف المفهومات عند العقل، وانضاف الموضوع لكل صفة فرع اتصاف بهذه الصفة، ولها التقدم الذاتي على كل وصف وعارض نسبة وهو من قبيل حمل الصفة الانتزاعية على الموصوف، لا يكون الصفة عين زايد غير عين الموصوف وثالثاً بانتزاعية هذا المفهوم وهذا امر ضروري يظهر في اول الالتفات، وقد مررت الاشارة الى هذا في كلامه لسابق. وثالثاً بآليات التحقق الخارجي لمنشاء انتزاعها بوجه ضروري كما اشار اليه بقوله لا شبهة ان بداهة العقل الى اخره، اذ الضرورة حاكمة بانه لو لم يكن للصفة منشاء هو الكون بالمعنى الحاصل بالمصدر في الخارج، لم يكن شئ في الخارج، لا ذات ولا صفة بل يكون الامر هو النفي البحت، ولما ثبت تحقق الوجود الحقيقي في الخارج بالذات وكان من الضرورة مطابقة المنشاء لانتزاع المنتزع عموماً وخصوصاً وتقدماً وتأخراً واصله في جميع الاحكام الحقيقية المستندة الى المفهوم لانتزاعه انكشف الحال انكشافاً جلياً بهذا التمهيد من كون الوجود الحقيقي مرصوفاً بجميع الصفات المذكورة سابقاً في بيان الدعوى، وصارت الدعوى بعد ملاحظة هذه المقدامات يقينية قطعية اذ قد عرفت ان جميع المقدمات المذكورة في هذا البيان ضرورية اولية تظهر بانها تتقارر وليست نقاد من هذا الكلام مكتة اخرى وهي ان الوجود المذكور في الموجود ليس لا الوجود لا انتزاعي

فان الاشتقاق انما يكون من المعنى الناعتي، والوجود الانتزاعي هو الامر بالاعتش بالذات دون الوجود الحقيقي، والوجود الحقيقي ذات ايهامى الوجود، اذ هو الموصوف بهذا الامر الانتزاعى بالذات والاصالة، وان معنى الموجود وان كان لفظه، لفظ اسم المفعول اى ما يقع عليه الحدث، فهو بمعنى اسم الفاعل، اى ما انصف بالوجود وقام به الوجود، وليس ذلك فى كل انتزاعى بالنسبة الى منشأه، وبعد التنبه على ما ذكرنا لا يذهب على العاقل حسن هذا الكلام ولطافة سوقه ورشاقة ترتيب مقدماته فى الانتقال من مطلب الى مطلب، ومثانة هذا التقرير صورة ومادة ادسائر مقدمات اوليات ومتناسبة من غير تحلل مقدمة اجنبية او طفرة لا فى التحرير ولا فى التمهيد، واشتمل بيان على ما يحتاج اليه فى هذا المحل واستغنى بتفصيله الجمل عن التلخيص والتحليل والحقا مقدمات لتتميم الدليل، ولكننا نقصد مع ذلك بيان هذا الكلام اجمالاً وتفصيلاً وإيجازاً وتطويلاً بوجه عديدة لتكشف حقيقة الحال حق الانكشاف وينحسر من البين دائرة الاختلاف، وتقوم المحجة على كل مطيع وعاصٍ، وتستقيم المحجة لكل دان وقاصٍ، والهدى بعد ذلك بيد الله يوتيهِ من ليشاء وما علينا الا البلاغ المبين.

(توضيح المرام وتفضيل الكلام) (انقول بتوفيق الله سبحانه)

الوجه الاول | لاننا نختصر الكلام هكذا، اذا وصف الجسم بانه واحد فى ذاته وحقيقته سار فى الكثرة، متصف فى الخارج بالادواف المتضادة، وليس فى عالم الاجسام وموطن النفس والشهادة الا هو، قابل للتعيين والظهور بالصورة اللاحقة، والهيئات العارضة فى العقل، والتقدير بالقوة اولاً فى الخارج والاعيان بالفعل ثانياً، مقوم لحقا لقها العلمية شوب نسبة اتحادية معلومة الانية مجهولة للكيفية لهن استعداده الذاتى لهوياته العينية بمحدث نسبة كذا لك بينها وبينه وعند تحقق الشروط وارتفاع الموانع فيصدر عنه اثارها واحكامها وهى مفتقر اليه والى الانضمام به فى وجوداتها وترتب الاثار المختصة بها عليها فى مواطنها موهومة باطلّة ومعدومة بدونه، وباشباه هذا من الادواف، كان توصيف وجود الجسم بقنا الانعام محيّا.

(١) بكذا فى الاصل ولعل البعض الامر الناعتي. والشرع ٧٠. سواقي (٢) فى الاسماء غير ذات اليها فى الموجود ١٢ (٣) بكذا فى الاصل ومعه بعضهم بلفظة "يعرف" ولا يستقيم معناه والاصل صحيح والله اعلم ١٢ سواقي

وكلما كان توصيف الجسم بها صحيحاً كان توصيف الموجود بها صحيحاً بل بالاولى، وكلما كان توصيف الموجود بها صحيحاً كان توصيف الوجود الحقيقي الذي هو منشاء الانتزاع، بها صحيحاً بل بالاولى، وتبين هذا بالتنبيه على صورته ومادته من تصوير ما يحتاج الى تصويره من الاطراف وتعليل ما ذكر من التصديقات والاحكام.

اما صورته فاعلم ان كلام المذکور مرتب على هيئة قياس مركب مفصول النتائج من ثلاث مقدمات شرطية متصلة لزومية موجبة كلية بالنسبة الى الاوضاع الواقعية مرتب على نهج الشكل الاول، ويشيخ^١ لم يتعرض لادراج نتيجتها من القوة الى الفعل لاستغنائه من ذلك بوجه. احدها الاعتماد على فهم المخاطب الذي ليس من اهل البلادة الغالية فيتمكن من استنتاجها بعد ذكر تمام المقدمات مرتباً بنفسه.

وثانيها. ان الغرض ليس اثبات النسبة الاتصالية بين توصيف الجسم بهذه الاحكام وتوصيف الوجود الحقيقي بها بل الغرض اثبات النسبة المحلية الواقعة في مافي الكبرى بين الصحة وتوصيف الوجود الحقيقي بهذه الاحكام التي مآلها، الى ان الوجود الحقيقي كذا وكذا، وذلك هو المطلوب قد افاد ذلك في اثناء الكلام حيث اتى في الشرطية التي تاليها هذه المقدمة، وفي سائر الشرطيات الثلاث بكلمة اذ الدالة على وقوع الثاني عند وقوع الاول لاجل وقوعه فدل على وقوع تلك النسبة، وثالثها. انه صرح بملازمة صحة توصيف الوجود الحقيقي للوجود، وكون حكمه حكم الموجود الذي حكمه بوقوعه بتعليقه وبلازمته، الامر صريح بوقوعه في تالي الصغرى فكان ذلك في حكم التصريح بوقوع هذه النسبة ضرورة وقوع اللازم عند وقوع الملزوم واتي في الملزوم الاول اعني مقدم الصغرى بقضية نفس لنعقادها فردا من افراد وقوع وضع من الاوضاع المقدم فكان المقدم واقعياً بالضرورة فيكون التالى كذلك.

واما نحن فلنا ان نستنتج من هذا القياس قضية شرطية هي قولنا اذا وصف الجسم بهذه الاحكام كان توصيف الوجود الحقيقي بها صحيحاً، ثم نستنتج منها نتيجة محلية من لقياس لاستثنائي باستثناء عين لمقدم، ونقول، لكن الجسم موصوف فينتج عين التالى وذلك ان توصيف الوجود الحقيقي بهذه الاوصاف صحيح. او يجعل الشرطية في حكم مقدمة الاستثنائية لاشعاره بوقوع المقدم ونجعل لقياس

من مقدمتين فينتج مرجية كلية لزومية هكذا، كلما صح توصيف الجسم بهذه الاحكام صح
توصيف لوجوده الحقيقي بها، وبملاحظة الاستثناء المذكور ينتج النتيجة المذكورة ايضا.

ولما كان الدليل يتصور ترتيبه على وجه كثيرة، وكانت هاتان الهيئتان بديهيتين لاستعمال الضرب
الاول من الشكل الاول والقياس لاستثنائي من المتصلة بوضع مقدميهما فقط. وكاننا ههنا فيقتضي
استنتاج المطلوب، رأينا الاكتفاء بهما اولاً.

واما مادة فنقول على تصورات الاطراف ان يعرف ان المراد من الجسم في هذا المقام هو الجوهر
المنقسم في الاقطار القابل للعوارض، ولا يلزم منها تفسيره وتفصيله باكثر من هذا. ^{مد}
المتكلمين والحكام المشائين واهل الاشراق في تجويز اسناد الاحكام المذكورة اليه على سواء، ومعرفة
الجسم بهذا القدر هي من اشد الضروريات، وهذا التنبيه عليه ليس من قبيل تنبيه التحصيل
بل من قبيل تنبيه التذكير والمراد بالوجود امر قام به الوجود انصدم في الانتزاع والمتصف
به اشتقاقاً فهو شامل للواجب على رأي من يقول بعينية الوجود فيه ايضا، اذ الوجود الانتزاعي
على هذا الرأي ايضا انما يحل عليه اشتقاقاً، والمجول مواطاة وليس هو هذا الوجود، فالوجود
في الخارج هو لكائن فيه سواء كان كونه فيه من جنس كون الشيء في نفسه وفي حد ذاته او
من قبيل كون الشيء في ظرفه عقلياً كان اوجسياً، وخروج الذات من حيث مرتبتها عند من يقول
بكونها مقدمة على الحقيقة المسماة بالخارج والاعيان وقبيلتها، لا يضرب او غاية ما يلزم خروجها
عن هذا الطرف لا بطلانها في نفسها، والجواب عن الجمع بين الحقيقة والحجاز في لفظ الوجود
في الخارج بالنسبة الى المعنيين المذكورين، سهل، وذلك ان نخصه بالثاني، واستبعاد كون الوجود
مع كونه على اسم المفعول بمعنى اسم الفاعل المذكور ليس بشئ،

ثم ان كان الوجود الانتزاعي عين الامر الحاصل في اذهن المقترن بالعوارض الذهنية الناشئة
من ملاحظة الحقائق اجبالاً من حيث انها مصدر الاثار المختصة الخارجية او من حيث انها في
طرف ناعتى^(١) او من حيث انها مقترنة بانعوارض الخارجية فهو امر ذهني الذات من المعقولات
الثانية، ليس له في الخارج عين، وان كان من النسب الخارجية، واعترف بوجودها في الخارج

(١) وفي نسخة الجوهر المنبث (٣) كان في الاصل "ما معنى"

(١) كان في الاصل المصدر ومع بعضهم بهذا البيقر وقد يحصل منه المعنى واقفار المقام ان يكون العبارة كذا. حقيقة ما ذكرني شئت على لغة
الاطراف ١٥٠ والتمتع علم سق

ولو وجوداً عرضياً ظاهراً فهو امر خارجي، وعلى كلا التقديرين مفهومه مفتقر إلى منشاء انتزاع في الخارج وهو الوجود الحقيقي بالذات وغيره بواسطة ومراتبه الموجود وكونه عنواناً للاعيان الخارجية من جهة الطباق عليها وعينيته في الخارج، بمعنى أن مصداقه ليس إلا نفس لعين الخارجي والهوية الخارجية، ومن هذه الجهة يستند إليه الأحكام الخارجية، والمراد بالوجود الحقيقي هي الحقيقة العينية المحضة المتحققة بنفسها في الكل جميعاً وفرادى الذي هو منشأ الانتزاع للوجود الانتزاعي بل لفهوم الوجود لما قد عرفت أن الموجود إذا فسر نخل إلى ذات مبهمّة، وصفة انتزاعية ونسبة بينهما، وعلمت على طبق ما تحقق عند محقق أهل النظر أن منشأ انتزاع هذه الصفة نفس لذات المتحققة ومصادق الذات نفس الهوية، وهذه العينية بين الوجود الحقيقي والهوية في الخارج لا ينافي القول بزيادة الوجود الحقيقي في الممكن، إذ هي عند القائل بها بالنسبة إلى الماهية دون الهوية، وفي العقل بحسب الحاج لا في الخارج، نظير ذلك تمايز الشخص عن الطبيعة، أما علمت كون الوجود الحقيقي هو مبدأ الحسيات الثلاثة المذكورة في تفسير الموجود، ويبدو ذلك من هذا رسوم ثلاثة للموجود والموجود الحقيقي بخواصه،

وأعلم أن تفسير الجسم لما لم يكن محتاجاً إليه تركه الشيخ، وتعرض لتفسير الموجود وللوجود الحقيقي، ولما كانت حقيقة الموجود عين الوجود من جهة اتحاده بالهويات، كان تعريفه تعريفاً حقيقياً، والوجود الحقيقي لما كان محتاجاً إلى بيان هليته البسيطة بذاته ولا ثمر وصفه بأنه الأمر الذي هو منشأ الانتزاع للمعنى المصدري، فبذلك صار رسمه بهذا رسماً حقيقياً، بعد كونه اسماً، والوجه المذكور في ذلك البيان حاصله، بداهة حكم العقل بأن هذا الأمر الانتزاعي له في الخارج، وبأن كونه من قبيل الاختراعات الذهنية كإنياب الأغوال، باطل ونحن نتكلم من ثبوتيه على هذا الوجه، كأن نقول الوجود يحضّر، ينحصر من ملاحظة الموجودات الخارجية بالنسبة إلى الآثار الخارجية، وكل

مبدء مثل يتحصّل من ملاحظة الموجودات الخارجية بالنسبة إلى الآثار الخارجية فنشأ انتزاعه موجود في الخارج، فالوجود الانتزاعي منشأ انتزاعه موجود في الخارج، أما المعنى الذي قد عرفت ليس المراد من الوجود الانتزاعي إلا ذات المعنى، وأما الذي ذكرناه من

(١) هكذا في الأصل - ومع بعضهم بالتجليات وليس بسيد ويفهم من سياق الكلام أنه الحثيات والله أعلم سواني

(٢) كان في الأصل بكذا ملصقاً بـ "مع بعضهم بلفظ تامة" والله أعلم سواني

(٣) إنياب لا غزال يقلل شيء فرضي وبذلك كله من شروحه القيل الجاهل تارة العقل والشر في مضاجي - ومسئولة زرق كإنياب اغوال - سواني

هو الامر الذي من ملاحظته، وبالنظر اليه ينتزع شئ، وإذا عرف هذا فنقول لولم يصدق
الكبرى لزوم اجتماع النقيضين اذ على هذا يكون ما هو حاصل من ملاحظة الموجودات الخارجية
غير خارجي، وان كان امر حقيقيا فهو اما نفس ماهية الممكن وهي في ذاتها ليست موجودة فكيف
يكون منشأ للوجود، او امر آخر وهو مسمى الوجود الحقيقي، والمراد بالترصيف ههنا اجراء وصف
على ذات بطريق الحمل كما وقع في كلام شيخنا، ثم حسب لهيئة بينهما تكتة، وهي ان الجسم الواقع
في كلام الشيخ موضوعا لمجولات مختلفة بالوجود متمثلة بالاعراض والجواهر كما يدل عليه الضمائر الواقعة
في الكلام، والماخوذ في قولنا الجسم واحد في ذاته سار في الكثرة بوجه يصح اسناد هذه الاحكام اليه على
طبق ما يستفاد خلاصة الكلام، وكذا الموجود والوجود الحقيقي اذا وصفتها بهذه الاحكام باى اعتبار
اخذ في هذا المقام من اعتباراته، وهل يصح بذلك الاعتبار صدق هذه القضايا خارجية محققة او مفترقة
امر هي ذهنيات محضة نعلم ان الباحثين عن هذا فيما بينهم اختلفا كثيرا وفي تحقيق اقسام موضوع
الحكمة لاسيما في الطبيعية والمهنية عند القدماء والمتأخرين لا يخفى على المراجع، وقد جزوا بان
القضية الطبيعية لا يكون الازهنية، والحق الصريح في ذلك انه ان اريد الموضوع في مرتبة الحكمة
وانعقاد القضية فلا قضية الازهنية، وان اريد في مرتبة الحكمى عنه فاما ان تلاحظ اليه محييا بحيثية
اطلاقية او تقيدية مقيدا، ولبي في الملاحظة دون التعبير بقيد عمومي او خصوصي مشروطا بشرط
اشراط شئ كان او لا شئ او لا شرط، بمعنى التقيد والاشتراط بالفعل او لم يلاحظ كذلك
فعلى الاول ايضا لا يكون القضية الازهنية ولا يكون موضوعه الامعقولا ثانيا، اذ ليس له محييا
بالفعل وجود الخارج، وعلى الثاني فحاله في كونه خارجيا اذهنيا هو حال الافراد فكل كلى افراد موجودة
في الخارج فالقضية المعقودة عليه خارجية سواء كان الموضوع محييا بحيثية بمومية او خصوصية
لكن بمعنى انه امر ما من شأنه ان يقيد في الخارج او في الذهن هكذا او لم يكن محييا بحيثية وبسواء
اسند اليه الاحكام الخصوص كالكتابة للانسان او العموم كالزعية له اذهي ايضا للوضع في الخارج
اي لمصداق الطبيعة بالنسبة الى مصداق الشخص مثلاً فنعنى قولك الانسان نوع ان الطبيعة
الخارجية التي هي مصداق الانسانية ومعياريها ليس مقترنا في الخارج بفصول منوعة بل بالعوارض

مستخصه لا مرغير متكثراً النوع، وهذا على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج كما هو الحق على تفصيل رصع عندنا ظاهر، وعلى القول بنفيه ايضاً صحيح، اذا تحقق امر في الخارج مقترن بالعوارض يصلح مستند الملاحظة الكلي الطبيعي وانتزاعه لا ياتي عنده احد الا اذا وصف الشئ بما لا يصلح الاتصاف به الا في الذهن لكونه معروفاً وموضوعاً ومبعولاً ثانياً فلا يكون الموضوع على هذا وجوداً في الخارج اصلاً، وانما تعرضنا لهذا الوجه في هذا المقام مع كونه غريباً في مساق الكلام لان هذه المقدمة حيث لم تكن مسطورة في الكتب اضطررنا في ايرادها للتفهم مريضوع القضية بحيث يرتفع عنه كثير من الشكوك والشبهات.

واذا علمت هذا فاعلم ان الجسم في قضيتنا هذه انما ناخذ على ما هو عليه في الواقع، وعلى وجه يكون حصوله في الذهن من قبيل المعقولات الاولى، ويصلح مستنداً او مطابقاً لمفهوم الجسمية فقط، وليسائر العوارض الخارجية والذهنية المتزعة، ولا يشك شك في ان الجسم وسائر الطبائع وان كانت متكثرة في الخارج فان لافرادها وجه وحدة في الخارج مع قطع النظر عن فرض فاض وعقل عاقل واعتبار معتبر وانتزاع منتزع، وهذا القدر ان كفى في اثبات وجود الكلي الطبيعي فذلك احسن، والا فلا حاجة ههنا الى اكثر من هذا، وعلى هذا القياس الموجود والوجود، الا ان الوجود المنبسط الساري في عينه من هذا الوجه، وهو انه يجوز ان يكون بتعين ذاتي معينة يجامع سائر التعينات التحتانية فوحدتها الذاتية يكون اتم من وحدة الطبيعية الجسمية وان كان هذا التعين وهذه الوحدة لا تماثل تعينات سائر الاشخاص ووحداتها، ولا ينبغي ان يتوهم ان هذا الذي ذكرنا لا يجري في الموجود اذ هذا المفهوم عرض عام لافراده وحديث تحقق الطبيعية بتحقيق الافراد بمعنى تحققها او لعين تحققها وفي ضمنها انما هو في الذاتيات والعرضيات لان هذا المعنى ليس مطابقة ومصادقة الهوية بنفسها متحققة معين تحقيق الهيات بل هو عين تحققها فالتحقق بالذات هو الهوية دون الهوية عند الكل فالموجود من هذه الجهة او في من الهيات مطلقاً الكلية والجزئية فضلاً عن الذاتيات بهذا.

ومن التنبيه على تصديقات الاحكام ان يعلم ان القياس المذكور وضعناه على مقدّمات ثلاث،

اما المقدمة الاولى انما صلتها ان توصيف الجسم بالاحكام المذكورة صحيح وذلك انما يتبين باثبات هذه المحولات للجسم فلنشغل ببيان ذلك بالاجمال والتفصيل.

اما بالاجمال فالشيخ ذكره في كلامه الشريف وتوجيه ذلك ان الغرض لما كان اثبات هذه الاحكام له في الجملة ولو في مادة معينة على وجه يكون مع اشتغالها على نفس المعاني في صفة المحسوس مزيداً لاستبعاد العوام الناشئ من غرابة الالفاظ، فرض مادة كثيرة الوقوع، وهي معركة القتال وطبق سائر المطالب عليها وعلى ما يستعمل فيها.

واما بالتفصيل فاعلم ان كونه واحداً في ذاته كما اشار اليه الشيخ بقوله هو القاتل هو القاتل هو القاتل لما قدم ان الضرورة حاكمة بثبوت وجه اتحاد في الاجسام وهي الطبعية الجسمية، وايضاً نحن اذ ائنا جسمًا ووجدناه مقتضياً لامر من حيث جسميته ثمر ائنا جسمًا اخرجنا عن مشاركة لذلك الجسم في اقتضاء ذلك الاثر كالبحر مثلاً، ولولم يكن ههنا وجه وحدة فكانت لافراد في الخارج على الانتشار الصروف امتنع من هذا الجزم، وكونه ساريًا في الكثرة على وفق ما يستفاد من الكلام المذكور، لانه لولم يكن ساريًا في الخارج كان منفيًا عنه في الخارج فصح نفى الجسمية عنها وهو ظاهر لبطان، وكونه متصفًا في الخارج باوصاف متضادة، لانه لولم يكن كذلك كان جميع الاجسام على صفة واحدة والحس يكذبه، وكونه ليس في عالم الاجسام غيره كما يشير اليه قول الشيخ: ان المتحقق في معركة القتال ليس الا الجسم، لانه لولم يكن هذه الابعاد المحسوسة اجسامًا لكانت اما جواهر مجردة او جواهر غير منقسمة متخيزة، وفساده لا يخفى على احد، وهذا هو المراد بالوجودية فيه وليس الغرض ان ليس غير الجسمية من الاعراض والهيوالي والصورة والجوهر الفرد موجوداً بل الغرض نحصلا الموجود بالذات بالنسبة الى الاعراض فيه والهيوالي والصورة والجوهر الفرد ان ثبت وجود احدهما فهو داخل في الجسم، وكونه قابلاً للعوارض في العقل كما يدل عليه قوله استعملتلك المعاني في العقل والتقدير قبل الوجود الخارجي، لانه لولم يكن كذلك لم يصدق القضايا الحقيقية التي موضوعها الجسم، ومحولها عوارضه، ولا شك في صدقها، وكونه قابلاً لها في الخارج عند تحقق الشروط وارتفاع الموانع مجدوث النسبة الموصوفة كما ذكر في قول الشيخ فاذا صابر

الجسم شيئاً إلّا لأنه لو لم يكن كذلك لزم قيام العرض بنفسه ووقوع الشيء من غير وجود ما يتوقف هو عليه ووجوده مع مانعه فلم يكن العرض عرضاً والموقوف عليه موقوفاً عليه - ولما نفع مانعاً وكون العوارض المفتقرة إليه كما ذكر الشيخ في قوله وتلك الصورة المتكثرة أعدام إلّا لأنها لو لم تكن كذلك كانت مستغنية واستغناء الحال عن المحل محال
وأما المقدمة الثانية فالشيخ لم يشغل ببيانها كمال جلالها، ولنا إن نقول هذا القول ثابت من وجوه -

الأول أنه قد تحقق عند أهل النظر أن كل حكم ثبت لفرد ثبت للطبيعة وكل حكم تصف ^{من} ^{لها} اتصف به العام ولا شك أن الجسم اخص من الموجود، فإذا اتصف به الجسم اتصف به الموجود ومطلق الجسم فرد من أفراد الموجود وقسم من أقسامه وإذا ثبت هذه الأحكام للجسم لزم ثبوته للموجود

الثاني أن الجسم وحقيقته في الخارج متحد مع الموجود في الخارج بحمل المواطاة ولو لم يكن متحداً به صح نفى الوجود عنه وإذا كان الموجود متحداً بالجسم مواطاة كان متصفاً بما يتصف به الجسم، وإلا لم يكن متحداً فيكون اتصاف الجسم هو عين اتصاف الموجود ومعنى الكلام أن مفاد قولنا ذات الجسم موجود هو أن ذات الجسم نفس الموجود فالقضا ذات الجسم هو عين اتصاف الموجود،

الثالث نقول الجسم الموجود والجسم واحد في ذاته إلّا ينتج من الشكل الثالث، بعض الموجود واحد في ذاته إلّا فيصدق أن الموجود كذلك فإن المهملة لازمة للمجرية ولا يخفى أن مفاد هذه الوجوه الثلاثة اتصاف الموجود بهذه الصفات في الجملة في ضمن اتصاف الجسم بها، وكل الغرض أن الموجود مع قطع النظر عن وساطة الجسم متصف بهذه الأحكام وأن هذه الأحكام ثابتة له في الجسم وغيره، لهذا قال الشيخ فلذا فهمت هذا لقد ربي الجسم فالوجود أو لي، أشار بذلك إلى أن الجسم ليس لا واسطة في التصديق والاثبات دون الثبوت في نفس الأمر هذا أيضاً بالقياس إلى من هو مشغول بالحسيات والدليل على اتصاف الموجود بهذه الأحكام في غير الأجسام من وجوه -

أحدها ان الجسم اذا اتصف بها وهو مادي كان المجرد الذي هو علة الجسم والطف منه واشد وحدة واقوى كما لا واتباع قيوته متصفقا بها ايضا فالوجود يكون متصفقا بها في المجردات والماديات جميعا.

الثاني منها ان الجسم كلما كان موصوفا بهذه الاحكام بالنسبة الى عوارضه كان هو بالنسبة الى طبيعته ايضا كذلك وحقيقة الموجود طبيعة من عوارضها الجسمية وذلك لان معنى الموجود انما هو الذات الكائنة في الخارج،

فنقول مصداق هذه الذات ومطابقها ان لم يكن في الخارج لم يكن في الخارج شيء ما وان كان فيه فاما ان يكون قائما بالجسم فلا يكون ذاتا بل صفة وانما يكون صفة الذات البتة فيمشی الكلام في هذه الذات او لم يكن قائما فهو اما عين خصوصية الجسم او لان كان خصوصية الجسم لم يكن ما سواه ذاتا ولا موجودا مع ان الموجود بالنسبة الى الجسم الى غيره مشترك معنوي بالبرهان عند الجميع، ونسبة الاشتراك لفظي الى الشيخ الاشعري. عند التحقيق كذب وان لم يكن عين خصوصية الجسم وجب ان يكون هذه الخصوصية قائمة بها، لا قيام الاعراض بها، والا كان الجسم عرضا، بل قيام التعيين بالمتعين والتشخص بالطبيعة لصدق قولنا نفس الجسم وعينه موجودا فافهم واجفظ وتدبرية وثالثها كلما كان طبيعة من الطبائع النفسية كالجسم مثلا موصوفة بهذه الاحكام كان كل طبيعة نفسية موصوفة بها، والموجود طبيعة نفسية، فكما كان الجسم موصوفا بهذه الاحكام كان الموجود موصوفا بها وهو المطلوب، اما الكبرى فظاهرة فان الموجودية للشيء ليست ذاتة على عين هويته، واما الصغرى فلان نسبتة طبيعة نفسية، وحقيقة ذاته بمعنى مفهوم هو عين الذات الخارجية، لا امر ذات عليها، ويسمى بادني تغييرا بالصفة النفسية الى فردها كنسبة طبيعة اخرى الى فردها في التحقيق في الافراد والريان والتتويع بالضرورة على نسق واحد، الا ترى انا اذا جزمنا بان الحيوان جنس لما تحته وعلمنا نسبة افراده اليه وانه مبهم في التحصيل والاشارة معا علمنا ان اللون مثلا وسائر الاجناس كذلك وكذلك الحال في ما يختلف دخولا وخروجا وقربا وبعدا وغيرهما فان المرجع عندهم

ان النسبة لا تتنوع بنوع المتنسبين وكانك تشعر بهذا اذا وصفنا الموجود بالاوصاف الماضية لم نقل انه ليس في عالم الحس والشهادة الا هو بل نقول انه ليس في عالم الخارج وظرف الاعيان والتحقيق الا هو، واما قولنا بالاولى، فاعلم ان هذا على وجهين علماً وعيناً، اما علماً فلان الوجود كما عرفت من قبل اعرف عند العقل واول المفهومات حصولاً فيه واعملها، ولان هذه المفهومات واقعة في الخارج بلا شك، واذ ليس في الخارج الا ما هو موجود باليداهة كانت هذه الاحكام واقعة في الوجود وثابتة له ضرورة قبل الملاحظة الى المهيئات الخاصة، واما عيناً فلان الوحدة لما كانت مساوقة الوجود وكان مفهوم الواحد اولى واحق من غيره بالوحدة، كان الوجود ايضا اولى واحق ممن عداه بالوحدانية، وايضا فاتم الوحدات هو الوحدة الشمولية التي ليس لها مقابل، وما هي الا الوجود فان مقابله هو العدم الذي لا عين له اصلاً، وايضا فاصل التقابل والاثنية واوله انما هو بين الموجود والمعدوم، فلا بد ان يكون له وحدة وباعتبارها نفع طرفاً وبالجمله فقد استدلوا على كون الوجود مشتركاً معنياً، وما ذلك الادعوى وحدة معناه ولان الكثرة ملزومة الوجود، فان المعدومات مع قطع النظر عن الاضافة الى الموجودات غير متميزة عند قوم، وعند قوم تمايزها بالاعتباران والنسب اللاحقة للوجود الحق، وايضا في الآثار واللوازم الموجودة مع كثرتها واختلافها في انفسها تدل على كثرة ملزوماتها الموجودة، وبالجمله فسيريان الوجود في الكثرة ووقوع الكثرة فيه محسوس، ولان الصفتا الموجودة لا بد لها من محل موجود ومن الصفات الموجودة ما هي متضادة فحى لاجرم قائمة بالموجود بل نفس الكثرات والاضافا المتضادة، ولان شيئاً ما ان لم يكن موجوداً وكان في الخارج كان موجوداً فيه معدوماً وهو محال فيصدق ليقضيه وهو كل ما في الخارج موجود ولانه لا شك في ان جميع الموجودات ليست بموجودة فيه، او منها ما يمتنع ذالك فيه فبعضها موجود بالقوة ولا يكون بالقوة الا ما يلحقه الوجود بالفعل ثانياً، فلا بد له من قابل، وقابل الموجود لا بد ان يكون موجوداً وايضا فالعام قابل بالضرورة للقيود فاعمال العامة يكون هو القابل لكل قيد، ومقيداً بالفعل لكل فرد، لان افتقار الشيء في موجوديته الى الانضمام والاتحاد بالموجود من قبيل الجمولات

(١١) كان في الاصل التحقيق ٣٢ (٢) وكان في الاصل فافاد مع بعضهم طرفاً ولعله ليقع طرفاً والله اعلم بهراتي

بالجل الأولي ولا يخفى عليك ان هذا البيان كافٍ لتعليل كلام الشيخ^١ وإنما قلنا الكلام عينا وشملاً ظهراً
لبطن حتى يقع لك الاطاحة بجوانب الكلام وتعلم ان صحة هذه الاحكام في الوجود الحقيقي إنما يبتنى على
صحة هذه الاحكام في الموجود على كون الوجود اولي بهذه الاحكام

اما المقدمة الثالثة - فبعد ان تعلم حقيقة الوجود الحقيقي وهليته البسيطة ونسبته الى الموجود
لسهل عليك التصديق بها، اوعلمت ان الوجود الحقيقي هو منشاء انتزاع الموجود، والوجود الانتزاعي
معيار الموجودية فالاحكام الثابتة للموجود ليست هي في الحقيقة الا للموجود الحقيقي، كما افاد الشيخ^٢
في قوله فاذا كان هذا حكم الموجود كان هو حكم الوجود الحقيقي بالاولي،

وايضاً فكانك شعرت ان للموجود مفهوماً وحقيقةً اما مفهومه فهو المشتق من الوجود المصدري
الانتزاعي باعتبار اتصاف موصوفه، فهو من جهة اعتبار به مبدله الذي منه اشتق لفظه لا يكون
الامفهوم انتزاعياً، فالاحكام الخارجية التي اثبتناها فيما مر لا يمكن ان يكون له بهذا الاعتبار
من كونه صورة ذهنية، فانه ينافي كونه امر خارجياً، ومن كونه مترتباً على صدور الآثار والنسبة الضرورية
الى الخارج فانه ينافي كونه مصدر الآثار الخارجية،

واما حقيقته فهي الحقيقة العينية الطرفية من وجهين -

احدهما ان الشيء يحصل في الذهن فيجب ان لا ينفك عنه ذاته ولوازمه بالضرورة، وحينئذ
يتسبب عنه الموجود الخارجي ولا يترتب عليه آثار ثم يوجد في الخارج فيترتب عليه تلك الآثار
ويعتق سلب الموجود عنه، فلا بد ههنا من امر زايد غير زمنية ولوازمها على العوارض المترتبة عليها
المتفرعة على الوجود لا امتناع تخلف العلول عن علته ووجوب تقدم الموقوف عليه على الوقوف وهذا
الامر واجب ان يكون حقيقة عينية صرفة وتكون طارداً للعدم بذاته متحققاً بنفسه ليس له مهية
غير التحقق يصح انفاكها عن في التعقل فهو الوجود بالحقيقة، وغيره اذا تصف بأنه موجود فانا
يوصف مادام ملحوظا الاتحاد به، فغيره في ذاته قابل للنفي والاثبات، وهو المرجح للاثبات، وكلما
هو في الخارج فهو تام التحصيل والتعين فيه على نهج كون في الخارج فان كان في الخارج بشرط شيء اربالاً
بشيء اوفى ضمن شيء كان متحصلاً متعيناً كذلك، سواء كان هذا يتحصل مثل تشخص الجزئيات الحقيقية
المادبة اولاد ان كان في الخارج من جهة نفس ذاته فهو التحصيل من اجل ذاته وبحق لماعدا ان

يتحصل ويتعين به، وإذا كان الشيء يسمى موجوداً مادام مقترباً بهذا الامر موصوفاً به بعين ذاته كان هو حقيقة الوجود وذاته، فان مرادنا بحقيقة الشيء هو هويته العينية ومصادق مفهومه الخارجى وهذا ما يفيد كلاً فيما ذكر من قبل ما نقلناه قريباً بقوله الاسماء المقولة والمحسوسة مشتركة في الوجود وهو المعنى الذى به يفارق هذه الاشياء المعدومة فانا قد نتصور المثلث مثلاً ونعقل انه ليس بموجود، وقد نتصوره ونعقل انه موجود ولا بد ان المتصور الثانى يفارق المتصور الاول والذي به يفارقه هو الوجود وهو الذى يكون مبدأً للقابلية والفاعلية في هذه الاشياء - انتهى - ثم ذكر المميزات الخاصة ثم ذكر بعد كلاماً والحق ان هناك وجودات خاصة تسميها المميزات المحفوفة بين الوجودين اخرين احدهما الوجود الواحد في النبط على هياكل الوجودات وهو مقدم على الوجودات الغامضة الوجودات الخاصة تنزل لبعض حمرة حاملة من انساب علم الانية مجهول الكيفية بين عربين المعنى التى هي شيون هذا الوجود المنبسط والصورة العلمية وثانيهما الوجود المنتزع من ملاحظة الوجودات الخاصة اجمالاً - انتهى -

ثم لا معنى ان يتوهم ههنا جريان هذا الدليل في هذا الوجود ايضا على انه ليس حقيقة عينية صفة اذ حاله في التعقل كحال المجهول المطلق والمعدوم المطلق، وكذا الواجب وغيرها واجوبتها مشهورة لا ضرورة في مقامها هذا الى ذكرها.

وثانيهما ان مما لا شبهة فيه كون الوجود الاثاقي المصدرى امراً انتزاعياً ولا ميب في ان المنتزع منه به هذا المعنى ليس زائداً في الخارج على الحقيقة لمامراً ولانه لو كان زائداً عليها وكانت في الخارج اثنتين منه كان الشيء في الخارج مع قطع النظر عن هذا المعنى، ولا شك ان نفس كون الشيء في الخارج كافٍ في موجوديته فيكون الشيء في الخارج موجوداً مع قطع النظر عن كونه موجوداً، ثم الكلام في هذا المعنى كاللزام في السابق فظهر ان المنتزع منه الموجودات هو ذات الشيء ثم بناء على ما حققنا من اتحاد العرض والعرضى لا يكون الموجود اصلاً منتزعا منه سوى نفس الذات التى غير عينها في الوجود ويفهم من لفظ الموجود فيكون الحقيقة العينية في نفس الامر هي ذات الوجود، وبوجه ثالث لك ان تتذكر ما مر من ان الموجود هي الذات الكائنة في الاعيان الى اخره فتجربه في كل ذات فتعلم ان ذات الوجود هو الامر المنبث في الخارج، واذا كان كذلك فجميع الاحكام والادل

المذكورة في الوجود انما هي بالحقيقة للوجود الحقيقي، وباعتبار الوجود الحقيقي بل هذه الاحكام انما هي للوجود الحقيقي، وانما يوصف الوجود بها لاتحاده به وهذا معنى كون احكام الوجود احكاماً للوجود الحقيقي بالاولى ثم ان اشتبهت بعد هذا برهان هذه المقدمة قلنا هذه ثابتة من وجوه.

أحدها انه لو لم يصح توصيف الوجود الحقيقي بها، فاما ان لا يوجد الوجود الحقيقي في ما يتصف بالوجود في مرتبة اتصافه به او يوجد فيه لكن غير متصف بالافعال المذكورة وكلاهما باطل فعدم اتصاف الوجود الحقيقي بهذه الاوصاف في ما يتصف بالوجود باطل، اما بطلان الاول فلانه كل ما تنصفه لشيء بالوجود وجب قيام مبدء اشتقاقه بالموصوف، لان الاتصاف امر يستدعي حصول مبدء الصفة في الموصوف، وحصول مبدء الاشتقاق اما بنفسه ان كان امراً حقيقياً، او ثبوت منشأ انتزاعه في الموصوف ان كان امراً اعتبارياً، ومبدأ الوجود وهو المعنى المصدري ليس امراً حقيقياً فلا يكون قيامه الا من الباب الثاني وكلما يكون منشأ للوجود المصدري هو الوجود الحقيقي فكما اتصف لشيء بالوجود في مرتبة وجب ثبوت الوجود الحقيقي في الموصوف بالوجود في تلك المرتبة واما بطلان الثاني وهو ان يكون الوجود الحقيقي متحققاً في جميع ما يتصف بالوجود لكن غير متصف بهذه الاحكام، فلانه حينئذ اما ان يكون عين الموصوف بالوجود اوزائداً عليها، فان كان عنها هي موصوفة بالاحكام المذكورة كان موصوفاً بها البته وايضاً فاذا كان عين جميعها كانت له وحدة والوجود كثيرة فيكون سارياً في الكثرة فيتصف بالاحكام المذكورة بالنسبة الى عوارضها تعيناً، وان كان زائداً على شيء منها فاما ان يكون انفكاك الموصوف بالوجود عنه في الخارج صحيحاً اولاً، والاول محال وخلف فان التقدير انه متحقق في جميع ما يتصف بالوجود، والثاني يجب ان يكون لاحد هما احتياج الى الاخر في الموجدية البته ولا يجوز ان يكونا معلولاً لعلية واحدة فان هذا الربط انما يجب عدم انفكاك احدهما عن الاخر معني ان يكون احدهما موجوداً والاخر معدوماً، واما ان يكون مع كونهما موجودين منفكاً احدهما عن الاخر في الوجود فلا، فاذا ثبت احتياج احدهما الى الاخر فاما ان يحتاج الموصوف بالوجود الى الوجود الحقيقي او بالعكس والثاني باطل فان المحتاج اليه يجب ان يكون مقدماً على المحتاج والموصوف بالوجود يمتنع ان يكون مقدماً على الوجود الحقيقي لان المتقدم يستدعي ان يكون المتقدم في مرتبة التقدم مقارناً بعدد التأخر فيلزم

خلو الموصوف بالوجود عن الوجود وهذا انفكاك في هذه المرتبة وهو خلف؛ وأما ان يكون الوجود الحقيقي مع الموصوف بالوجود وقبله وكل ما يكون مع شيء أو مقدما عليه لا يكون محتاجا إلى ذلك الشيء، ولا يتوهم ههنا حديث الجنس والفصل من ان الجنس متقدم على الفصل ومحتاج اليه عندهم. فان تقدمه بالمهية واحتياجه في الوجود والتحصل فحينئذ يسوغ لنا ان نقول الفصل مقدم بحسب الخارج وجوداً أو تحصلاً على الجنس وفاعل له بمعنى ان التحميل للفصل بذاته وليس في مرتبة لحاظ الفصل بشرط لا يحصل للجنس ثم يعقل منه حصته من معنى جنسي متحد به بشرط شيء، ثم ينسب إليه التحصيل والوجود ثانياً ثم ملاحظة المعنى الجنسي مقدماً بالمرتبة على هذه الحصة المتحدة بالفصل فيحصل في الذهن تقدمه الجنس على الفصل ونحن ههنا قد ابطنا تقدم الموصوف بالوجود على لوجود الحقيقي اصلاً فيلزم ان يتعين الرجا الثاني فيكون الموصوف بالوجود متحد مع لوجود الحقيقي ومحتاجاً اليه فيكون الوجود الحقيقي مقوماً له في الخارج، ويتصف بجميع الاحكام المذكورة سابقاً وقد فرضناه غير متصف بهذا خلف ومنه يتفطن ان الموصوف بالوجود يمتنع ان يكون مع الوجود الحقيقي ايضاً في الخارج بحسب مرتبة من المراتب لان المعية تقتضي طرفين متميزين فيجب خلو الموصوف بالوجود عن الوجود الحقيقي بحسب هذه المرتبة الخارجية فافهم.

وثابتهما ان نقول وقوع النسبة المذكورة في الثاني وهو صحة توصيف لوجود الحقيقي في الخارج بحسب مرتبة من المراتب لان المعية تقتضي متميزين فيجب للموصوف بالوجود بالاوصاف المذكورة على تقدير اي تقدير واقعي او ممكن لوحظ للنسبة المذكورة في المقدم وهي صحة توصيف الموجود بالاوصاف المذكورة، اما ان يكون واجباً او ممكناً او ممتنعاً على سبيل الانفصال الحقيقي والاخير ان باطلان فتعين الاول وهو المطلوب.

اما فساد كونه ممتنعاً سواء كان الامتناع لاجل امتناع وقوعه في نفسه، فان الممتنع في نفسه ممتنع على جميع التقادير فان الممكن في ذاته قد يمتنع وقوعه على تقدير الثاني بين التقديرين مثلاً كما ان سواد زهر يد وبياضه كلاهما ممكن بالذات وقوع كل منهما على تقدير وقوع الآخر حال فظا مر بعد فهم الدعوى لا يحتاج الى بسط الكلام فان من الضروري ان العقل لا يحكم بامتناع ان يكون في الخارج شيء واحد يقارنه وينضم اليه سائر الممكنات الخاصة من الغالب والافرد ولا يوصف قبل الانضمام به الشيء

وبانه موجود فينتزع الوجود الانتزاعي منه بنظر حصول الشيء وتربا لاثار الخاص به بعد الانضمام به
 واما فساد كونه مكنافلا نه لو كان ممكنا لم يلزم من فرض عدم وقوعه محال اذ شان الممكن ذلك ،
 ولا يتوهم ورودها الى المعدول الممكن بالذات مع العلة الواجبة بالذات اذ وقوع عدمه على تقدير
 وجود العلة محال وهذا الاينافي امكانه لذاته واذا كان كذلك فلنفرض عدمه فيصدق حينئذ
 الاتصال الجزى بين صحة توصيف الموجود وبين عدم صحته توصيف الموجود الحقيقي ويلزم صحة
 توصيف الموجود عدم صحة توصيف وجود الحقيقي بنقائص الاحكام المذكورة لاستحالة خلوا الواقع عن
 النقيضين فيصدق قديكون اذا كان توصيف الموجود بهذه الاحكام صحيحا كان توصيف وجود الحقيقي
 الذي هو مبدأ موجودية جميع الممكنات بنقائصها صحيحا وكلما كان توصيف الموجود الحقيقي الذي هو مبدأ
 موجودية جميع الممكنات بها صحيحا كان توصيف الموجود بها صحيحا فقد يكون اذا كان توصيف الموجود
 بهذه الاحكام صحيحا كان توصيفه بنقائصها صحيحا .

اما بيان الكبرى فلانك قد عرفت ان الموجود معناه ومفهومه يفسح الى ذات مبهمة وصفة
 اعتبارية ونسبة بينهما جميع هذا لا يصلح لان يثبت له حكم خارجي لانتهائه في الخارج فلا يوصف
 بنا الا باعتبار امتراجه العنوا في مع امر خارجي فكل امر يتصف الامر الخارجي في نفسه يتصف
 به ما اتحد معه اتحاد اعنوايا فانه بهذا الاتحاد هو هو واما كذب النتيجة فلانه اجتماع النقيضين
 ولا ينبغي ان نقول هذا جائز فان القضية جزئية فيجوز ان يقع المقدم في مادة على تقدير
 ويقع الثاني في غير هذه المادة وهذا التقدير فانا قد نبهناك في بيان الكبرى انقضى ان المراد
 توصيف الموجود بهذه الاوصاف بحسب الخارج ومبدأ موجودية سائرها الوجود الحقيقي واما
 اليك ان الاتصال الجزى بين توصيف الموجود وعدم توصيف الموجود الحقيقي انما هو في زمان
 وقع المقدم في المحال لازم قطعاً ولك ان تكتفى ببعض ما ذكرنا فنقول لو لم يصح توصيف الموجود
 الحقيقي بالاوصاف المذكورة مع صحة توصيف الموجود بها صدق قديكون اذا صح توصيف
 الموجود بصفات صح توصيف وجود الحقيقي بنقائصها ثم نذهب ما شيئاً الى اخر ما ذكرنا .

وثالثها انه اذا صح توصيف الموجود بها كان الموجود هو المحكوم عليه في هذه القضية ومرادنا من
 الموجود ههنا هو الوجود في الخارج وكانت هذه الاحكام هي اوصاف خارجية فان الوحدة الذاتية

صفة لنفس ان ذات الموجود في الخارج هي الشئ في الخارج متوحد فيه وهكذا جميع الاحكام فان المراد بالسريان في الكثرة هو في الافراد والاعيان الخارجية وكذلك لا تصاف بالاصاف المتضادة انما هو بمثل السواد والبياض وسائر اشياءها وانحصار الموجودية فيه انما هو بحسب ظروف الخارج وكذا ما بعدها ثم اننا اذا عقدنا من هذين الطرفين قضية لا بد ان لكل منها صورة عقلية، وكذا لا بد من ان لهذه الصورة وحدة وحقيقية بالامر الخارجي المعنون عنه مصححة العنوانية حتى جزموا بان حصول الاشياء في الذهن بانفسها، وانما الاختلاف في نحو الوجود اصالة وظلية ولا جرم ان الموضوع ملتفت اليه فاما ان يكون الالتفات الى الوجه الجامع بين الصورة وذى الصورة الذي اتحادها مع الصورة وذى الصورة بالذات او اليه باعتبار خصوص وجوده الذهني او الى الامر الخارجي الذي هو ذى الصورة ولا يكون الوجه الجامع مع الا معنى آياً ملحوظاً بالعرض فعلى الاحتمال الثاني لا يصح ان يحمل عليه الاحكام المذكورة اصلاً وانما يصح ان يحمل عليه المعقولات الثانية التي تلحقه باعتبار خصوص هذا النوع من الوجود على الاحتكام الاخيرين يكون هذا الحمل صحيحاً ويكون صدق كل من الامرين مستلزماً لصدق الاخر بل الحق ان هنا وقوعاً واحداً في الواقع هو مصداق كليهما معاً ولا فرق بينهما الا في معنى القضية وصورتها دون مطابقها ومرجعها ففي الاحتمال الاول يكون الموضوع من الامور الانتزاعية ويكون قسماً من المعقولات الثانية حيث لا يجازى به امر في الخارج ويكون فيه ابهام التعيين فان التعيين بالذات للهوية الخارجية وانما يكون للصورة الذهنية باعتبار الاشارة بها الى الهوية الخارجية فاذا قطع النظر والملاحظة عنها صار مبهماً كما صنعوا في عدم جعل الصورة الجسمية والخيالية كلية يمتنع الاشارة الى مادة معينة عن ذلك دون الصورة العقلية لارتفاع المانع من هناك حينئذ سقط عنه خصوص نحو وجوده وصار اشارة الى ذات مبهمة كذاتية لا الى هذه الذات مثلاً فهذا المعنى اذن مبهم وما في الخارج متعين فلا يكون الامر الخارجي بجذاء هذا الامر بالبتة وباعتبار هذا صرح حمله واتحاده الى ما اتحد معه في الخارج ويصير ارتباطه التقويمي والحلولي بشئ ارتباطاً حليماً ذاتياً او عرضياً وفي هذا القسم يتصرف بالاحكام والاصاف ايضاً وفي الاحتمال الثالث يكون الموضوع من الامور الحقيقية ومن المعقولات الاولى حيث يجازى

بها امر الخارجى بل يكاد ان يحكم فيه كانه على عين الهوية الخارجية وفيه تعيين البهم بالاعتبار
السابق لتحقيق الملاحظة والاتفات اليها، وحينئذ ينظر الى خصوص نحو وجودها من الوجود
بالقوة او بالفعل والناعى، والمنعوى فتمتنع الحمل ويعود الحمل الذاتى والعرضى ربطاً تقويمياً او
حلولياً مثلاً، ويتصرف فى الاحكام فى هذه الاقسام ايضاً، اما هذا التصرف مرتفع الحمل والتصرف
السابق فيثبت فالاعتبار السابق هو اعتبار الجنس والفصل والعرض والاعتبار الثانى اعتبار
المادة والصورة والعرض فبا اعتبار الاول يقال الجسم نام وبالا اعتبار الثانى الجسم ليس بنفسه بل
بل حل فيه فهو وبالا اعتبار الاول يقال الفصل محصل للجنس وبالا اعتبار الثانى الصورة حال فى الالة
وتفطن من هذا حقيقة الانتزاع وتصرفات العقل من جعل الامر المتحقق بالعرض فى محل على
معنى ان المحل بحيث يكون للعقل اثبات الوصف له محمولاً مستقلاً بالادراك وصفته ناعياً ومفهوماً
على حدة فافهم ذلك -

واذ علمت ذلك وصح ان كل ما صح توصيف الوجود بها صح توصيف الوجود الحقيقى بها وبالعكس
فان الموجود معنى كالجنس والوجود الحقيقى معنى كالمادة فتوصيف الموجود والوجود الحقيقى تضيئاً
متمايزتان مفهوماً متلازمان بل متحدتان مصداقاً، ويتم الكلام فى قول واحد هو انه كلما
فى الخارج حقيقة عامة للكل متحدة بالكل قيومته للكل، صح كل من القضيتين، وان لم يكن حقيقة
كذلك لم يصح واحد منهما، ولا شك فى انصاف الوجود بها فى قولنا الموجود كذا،

فهذا تحقيق الحق فى هذا المقام والله تعالى اعلم - وعند هذا اتمر الكلام فى الدليل بصورته وادائه
لكن لا يذهب عليك ان كنت فطنا انا لا نتكلم فى هذا المقام الا بما يرجع الى مفهوم الوجود
والوجود الحقيقى، وكونه منشاء للانتزاع او الى ما يفيد كلام الشيخ وسقنا فى ذلك مقدمات
اكثرها يكفى فى اصل المطلوب، فاعلم انا انما التزمنا هذه النكت قبل ان يشرع الكلام فى عين
تفصيل مقالة الشيخ باستغنائه عن هذا التفصيل وكماله بنفسه وقبل ان يشرع الكلام بكمال
وضوح الدعوى فكانها لا يحتاج الا الى تفسير اطراف الدعوى وتصريف الطلب الواحد
من وجوه عديدة حتى يتمكن مضمونها فى النفس، ويصحح بظهور الاشياء وقبل ان يكون

(١١) كانه فى الاصل "فطنا" كذا فى نسخة الاسماعيليه ولا يظهر منه مطلب والله اعلم، سواى

سوق الكلام على وجه ثبت به الدعوى قبل تمامه فيتضمن هذه الوجه الواحد على وجه شتى
وتبعد الاحاطة بهذا القدر ثبت على صاحب الفهم والتميز ثبوتاً صريحاً ان الوجود الحقيقي شئ
واحد في ذاته وحقيقته موجود متعين بنفسه سار في الكثرة متصف في الخارج بالافاضة المتضادة
ليس في الخارج والاعيان الالهو قابل للتعين والظهور بالصورة اللاحقة والمهيأ والنسب
العارضة في العقل والتقدير بالقوة أولاً وفي الخارج والاعيان بالفعل ثانياً مقوم لمحققاتها العملية
ثبوت نسبة اتحادية معلوم الالنية فمحولة الكيفية ليصرف استعدادها الذاتي لهوياتها العينية بحدوث
سبب كد كسبيه وبينها عند تحقق الشروط وارتفاع الموانع فيصدر منه اثارها وحكامها وهي مفتقرة
ليه وسى لا لضمامه وفي وجودها ترتب الاثار المختصة بها عليها في مواطنها باطله بدونه
وهو المصوب والمحمد لله على ذلك

الوجه الثاني لتان لفصل الكلام فنقول توجيه المرام هو ان الشيخ إنما اورد الجسم مثلاً للكيفية
تحقق الاوصاف المذكورة في مذهب الوجودية في حقيقة من الحقائق الخارجية فرفع بذلك توهم
استحالتها مطلقاً وللمثل فرائد لا تخص وقد وقع مثل هذا القتل في مثل هذا المقام من اكثر الشيوخ
كما قال الشيخ الاكبر في الفصوص في الفص الالياسي في تحقيق وحدة العين مع كثرة الصور وبعد
تحقق التصانيف بين النسب لكونية واسماء الالهية ما صورته ومن ذلك قوله اذ عوفي
استجب لكم وقال تعالى واذا سألك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان
اذ لا يكون مجيباً الا اذا كان من يدعوه وان كان عين الداعي عين المجيب فلا خلاف في اختلاف
الصور فهما صورتان بلا شك فتلك الصور كلها كالاعضاء لزيد معلوم ان زيدا حقيقة
واحدة شخصية وان يبدل ليست صورة رجله ولا رأسه ولا عينه ولا حاجبه فهو اكثر الواحد
الكثير بالصورة الواحد بالعين وكلاهما بالعين واحد بلا شك ولا شك ان عمراً ما هو زيد
ولا خالد ولا جعفر وان اشخاص هذه العين الواحدة لا تنهاى وجوداً فهو وان كان واحداً
بالعين فهو كثير بالصور والاشخاص انتهى

ثم ذكر بعد تحول الالهية في صورها ثم شبهها بالمرآت واختلاف صور الرائي فيها

وكما ذكر الشيخ المجدد في المكتوب لسابع والتسعين بعد المائتين من المجلدين الاول من مكاتيبه في تحقيق تباين الصفات للاحقه للمراتب المشابهة لتنزل الوجود الواحد - ما لفظه

(كلام الشيخ المجدد في تمثيل الوجود)

اعلموا ان احاطة الحق سبحانه بالاشياء وسريانه فيها كاحاطة الجمل بالمفصل وسريانه فيه كالكلمة مثلاً سارية في جميع اقسامها من الاسم والفعل والحرف، وكذا في اقسام الاقسام من الماضي والمضارع والامر والنهي والمصدر واسم الفاعل والمفعول والمستثنى المتصل والمنقطع والحال والتمييز والثلاثي والرباعي والخماسي والحروف الجارة والناصبية والحروف المختصة بالافعال والحروف المختصة بالاسماء والحروف الداخلة عليهما الى غير ذلك من الاقسام الحاصلة من التقييمات الغير المتناهية فهذه الاقسام كلها عين الكلمة بل هؤلاء اعتبارات مندرجة تحت الكلمة ما زاد في تفصيلها وتمييزها عن الكلمة وتمييز بعضها عن شئ الا اعتبار العقل وفي الخارج ليست الا الكلمة ولهذا صح الحمل ولكن لكل مرتبة بين المراتب اسم مختص هو بها، واحكام لا يوجد في غيرها مثلاً الدال على المعنى بالاستقلال مع الاقتران بالزمان فعل وبغير الاقتران اسم وغير الدال على المعنى بالاستقلال حرف وكذا المقترن بالزمان الماضي فعل بالزمان الحال والاستقبال مضارع وما وجد فيه علتان من العلل التسع المشهورة فغير منصرف والامنصرف وحروف عملها الجارة وحروف عملها النصب ناصبة، فاطلاق اسم مرتبة اخرى واجراء احكام احداها على الاخرى كاطلاق الفعل الماضي على المضارع والمنصرف على غير المنصرف والجارة على الناصبة مع كون المراتب كلها ليست الا الكلمة فاجراء احدها على الاخرى ضلالة محضة وخروج عن الصراط السوي، فنقول والله سبحانه اعلم ان لكل مرتبة من مراتب تنزل الوجود سبحانه اسماً مختصاً بها. واحكاماً لا توجد الا فيها، فالجوب الذاتي والاستغناء الذاتي مختص بمرتبة الجمع والالوهية والامكان الذاتي والافتقار الذاتي مختص بمرتبة الكون والفرق والمرتبة الاولى مرتبة الربوبية والخالقية والمرتبة الثانية مرتبة العبودية والمخلوقية، فلما اطلق اسمي احداها على الاخرى واجري احكام مختصة بمرتبة على المرتبة الاخرى كان زندقه محضة وكفراً محضاً، انتهى.

(التمثيل في كلام الامام والى لفائدة) :

وانما خص شيخنا الجسر بالتبثيل لان الجسم اول الاول في الماديات كما ان الوجود اول الاول^{عل} مطلقاً ولم يجعل هذه المقدمة جزء من الدليل ثم ذكر لتقريب الكلام واستيضاح الغرض كون الوجود اولى بهذه الاوصاف واولويته وكونه اعم منه واكثر اشتراكا واظهر في كونه محتاجا اليه الاشياء في الموجودية، والدليل انها هو من قوله فاذا فهمت هذا القدر في الجسم فالوجود اولى. **(تشریح الدلیل)** وشرح الدليل انه لا شك ان الموجود ليس في الخارج الا بما هو فهو الموثر وهو التأثير وهو الواجب اذا استغنى عن الموثر وهو الممكن اذا افتقر الى الموثر وهو الجوهر اذا قام لافي موضوع وهو العرض اذا قام في موضوع وهو الكبر اذا قبل القسمة لذاته وهو الكيف اذا لم يقبلها وهو المادي اذا قبل الاشارة الحسية وهو المجرد اذا لم يقبلها هو المركب وهو البسيط وهو الفلك وهو العنصر وهو المحسوس اذا ناله الحس وهو المعقول اذا لم ينله وهو الحادث اذا سبقه العدم وهو القديم اذا لم يسبقه وهو الواحد وهو الكثير الى غير ذلك غير ان الموجود لا يستحق اسما من هذه الاسماء الابكيفية خاصة او معنى خاص واذا نظرنا الى تلك الكيفيات مع قطع النظر عن اقترانها بالوجود كانت معدومة ولم يصدر عنها اثارها واذا انضم اليها الوجود صارت موجودة وصدر عنها اثارها والوجود بما هو موجود محل تلك الكيفيات والحامل لها استعداد لتلك المعاني قبل وجودها الخارجى في العقل والتقدير ثم يكون الوجود هو عين تلك الاشياء عند الوجود الخارجى بها، وتلك المعاني والصورة المتكثرة اعدام محضة ان لوحظ اليها مع قطع النظر عن الوجود لم يكن لها تحقق وكانت موهومة وان لوحظ اليها بضم ضميمته على الوجود كانت هي موجودة فاذا صار الوجود جوهرًا تارة وعرضًا اخرى فقد افضى به الاسباب على الفاعل والمادة والصورة والغاية والآلات والشروط والمعدات وارتفاع الموانع مثلا الى ان حدثت بين المعدوم الموهوم الذي هو المعنى المستقل بالذات الذي لو انضم الى الوجود كان لافي موضوع مسمى بالجوهر والمعنى غير المستقل الناعت الذي لو انضم الى الوجود كان في موضوع المسمى بالعرض وبين الامر الحق المحقق الذي هو الوجود الكائن في الاعيان نسبة اتحادية معلومة الانية مجهولة الكيفية بها تصف ذلك المعدوم بالوجود فان اقتضى الفاعل واستعد القابل صورة

عرضية كان الوجود بهذا الاقتضاء وهذا الاستعداد عرضاً وان اقتضى الفاعل واستعد لنا بل صورة جوهرية كان الوجود بهذا الاقتضاء وهذا الاستعداد جوهرًا ومعنى وجود الجوهر والعرض حينئذ ارتباط المعدوم بالموجود بحيث يصح له اشتقاق الاسم من الوجود والوجود بما هو موجود موجوديته وكونه في الخارج هو نفسه بنفسه لا بغيره وموجوديته ما سواه وكان الوجود بما هو عامًا محتملاً لصور كثيرة فاذا صار جوهرًا مثلاً وتلبس باجسام الجوهر من القيام الذاتي وغيره فقد تعين بتعين خاص وبزنى بعض صورة المحتملة فيقال عند ذلك تعين الوجود وظهور في مظهر خاص هو الجوهر فهذا كله كلام صحيح لا يمكن عاقل من انكاره اللهم الا مناقشات لفظية ترجع الى الوضع والعرف لاعبرة بها في مقام تحقيق الحقائق فمن مشهورات المحققين ان الحقائق لا تفيض من العريفات وان خارج شئ من ذلك في صدر احد فلا باس ان يسلك في رفع هذا الخلل ان يسلك التنبيه والتنوير

فنقول اما قولنا ليس في الخارج الا الوجود فلان معنى كون الشئ موجوداً في الخارج هو ان يكون والحصول فكلما كان حاصله فيه فهو الموجود فيه فيصح المحصر ضرورةً. واما قولنا هو الموثر الخ فذلك لازم لطريق العكس الى ان يقينا منه صحة الهدى مثل لوثر موجود والاثر موجود والواجب موجود والممكن موجود الخ فان كل هذه ينعكس الى ان الموجود كذا، وايضاً فان كلامنا في الفلك والعنصر وفي غيرها الموجودة فلا يكون المعدوم في الخارج شيئاً من ذلك على تقدير من يقول بثبوتها ايضاً فيصح المحصر بالنسبة الى المعدوم الذي هو تقيض الموجود واما تقديرنا لبعض هذه المفهومات بالظروف والصفات فلان هذه المعاني لوازم المحمولات المذكورة فلا يكون الوجود متصفاً بهذه المحمولات الا عند التلبس بهذه الاوصاف والالزام انفكاك الملزوم عن اللوازم واما قولنا غير ان الموجود الخ فذلك لان الوجود لا يقتضى هذه الاسماء بما هو موجود من غير ان تلبس بكيفية خاصة ومعنى مخصوص، لكان كل موجود كذا لك وهذا يستلزم اجتماع المنافيات ومفاسد لا تحصى واما قولنا اذا نظرنا الى تلك الكيفيات الخ فلانه اذا رفع الموجودية عن شئ كيف يمكن اثبات الموجودية له وصدور الاثار الخارجية منه وهل هذا الاتهامت واما قولنا واذا انضم الخ فظاهر انه ليس معنى الموجودية الا ثبوت الوجود للشئ وهذا المعنى هو مصدر

الآثار وأما قولنا والموجود بها هو موجود الخ فبياننا إذا علمنا وجود معلول جزئنا بوجود علته
 ويكون هذا الوجود للعلّة متعيّناً عندنا من حيث اقتضائه الأثر المعلوم تشخيصه ثم تردد
 هل هذه العلّة الواجبة بالذات وجود محض قائم بذاته أو مهية أخرى مثلاً وهي ممكنة، ثم
 هل هي جوهر أو عرض، ثم هل هي مجردة أو مادية فلهذا قدر من المفهوم به يسمى الشيء
 موجوداً، أو هذا القدر ثابت في الترفّعات بأسرها لا يتبدل ولهذا القدر جملة من الأحكام اللازمة
 هي بينة الثبوت له، مثل الكون في الخارج والاتصاف بالوجود المصدر الثباتي، وصلاحيّة
 لمبدئها الآثار وثبوت هذا القدر من الأحكام له مع قطع النظر عن المعاني والكيفيات الزائدة
 من أجل ذاته، وقدر آخر من المفهوم به يسمى الشيء باسم خاص من الأسماء التي مرّت، ثم
 يستتبع هذا القدر جملة من الأحكام هي تختلف باختلاف الخصوصيات ليس في تلك الخصوصيات
 شيء من معنى الكون والحصول وإنما هي معاني آخر مثل الافتقار والاستغناء عن الموثور
 والاستقلال والناعية وقبول الإشارة وعدمه، وأن تفرعت على القدر الأول والوقوع
 في ظرف الخارج وما يساوقه من الأحكام لا جرم يتصف بالقدر الأول بالذات، فالقدر الثاني يكون
 معنى لاحقاً به والقدر الأول صالح ومستعد للاقتزان بجميع هذه المعاني، ثم إذا اعتبرت
 متعده بأحدها لم يكن هناك موجودان معنى ووجوداً بل امر واحد ان شئت قلت هو المعنى
 والأمبر الأول هو عين موجوديته لا موجودية بشيء له وليس في الخارج تعدد ولكن في العقل
 يميز بين الوجود واللاوجود وهذا تعبير أهل النظر وإن شئت قلت هو وجود مقترن بمعنى
 من المعاني وهو تعبير الوجودية من الصوفيّة وقس على هذا المقالون شأن مجموع الخصوصيات
 والمعاني جمعاً وفرداً بالنسبة إلى القدر الواقعي في تمام العالم فهذه الصلاحيّة وهذا القدران
 وهذا الاتحاد هو المقصود من هذا الكلام فافهم، وأما قولنا تلك المعاني والصور الخ فلان تلك
 المعاني والخصوصيات لو لم يكن اعداداً في ذاتها لزم كون الشيء موجوداً مرتين أو لا بنفسه
 وثانياً بالموجودية، ولزم ان يتمتع انفكاك الوجودية في الخارج عن الشيء عند تعقله، ولزم
 ان يكون معنى قولنا الجسم جسم عين قولنا لموجود، وهذا باطل وهو لا يتوقف على تصور الجسم
 مثلاً بالكنه بل على تصور كنه الجسم وذاته ولو مقترناً بالعوارض والوجه من غير تفصيل الذات

والاجزاء، وهذا التصور ايضا اعمر من ان يكون بالحصول في الذهن او بالتفات الذهن اليه وان شئت قلت يلزم ان يكون صدق قولنا الجسم جسم هو صدق قولنا الجسم موجودا واما قولنا وان لوحظ اليها الخ فظاهر وعلى هذه الاصول تنفرع ما ذكرنا باجمعه فان العلل لا تؤثر الا في وجود الشئ لا في ذات الشئ ولا في الوجود المطلق وانما تؤثر في ان مفهومها يكون يحصل في الخارج فيترتب عليه بانضمام هذا الامر الزائد آثاره والمعنى الذي عبرنا عنه بالضميمة معنى واحد مشترك وانما يختلف الخصوصيات لاجل اختلاف الاسباب والمراد بالاسباب ما يتوقف حصول الشئ عليه وكذا لك قولنا ومعنى وجود الجوهر والعرض الخ فان معنى الحمل هو الاتحاد بين المتغايرين ذهنا في الخارج ولما كان احد الطرفين ههنا الوجود في الخارج وليس الحمل حملا اوليا ولا من قبيل الذاتيات، وجب ان يكون الطرف الآخر هو الوجود بحسب سماع الذات واما قولنا بحيث يصح له الخ فهذه حيثية تقييدية تحوز بها من الاوصاف الانتزاعية للمهيات الموجودة فانها وان صدق فيها ان لها وجودا هو ارتباط المعدود بالوجود الا انه بحيث لا يصح به اشتقاق الاسم من الوجود له فلا يقال هي موجودة والفرق بين البطين ان الوجود قد يطلق ويراد به حقيقة الوجود والمعنى الحاصل بالمصدر للوجودية وهذا كما يقال الضاحك عرض للانسان مغاير له بالحقيقة وكما يقال اربع للعدد المعين وهذا المعنى لا يجوز الا ان يكون الحقيقة واحدة، وقد يطلق ويراد به ما متحد بهذا المعنى اتحاد هو هو وهو لسائر المهيات وهذا كما يقال الانسان ضاحك والنسوة اربع، فالواصف الانضمامية لجامع موصوفاتها جميعا ارتباط الموجود بالمعنى الاول فيصح حينئذ اطلاق الموجود عليها بالمعنى الثاني، والواصف الانتزاعية لا يكون لها هذا الربط بالمعنى الاول بل بالمعنى الثاني الذي هو موصوفها. فلا يصح اطلاق لفظ الموجود عليها او معنى الوجود اما نفس التحقق والتقرر او تحقق الشئ ونقره فلا ينسب هذا المعنى بالاشتقاق الا الى احدى الذاتين المذكورتين واما قولنا والموجود بما هو موجود موجودية وكونه في الخارج الخ فهذا من اجلي البديهيات فان الكلام انما هو في الهيئة الخارجية، ومعيار الموجودية فلا جرم هي نفس الموجودية ونسبة كل شئ بانه ذو وجود اليها واما قولنا وكان الموجود بما هو موجود عاما الخ فبياننا انا اذا قسمنا مفهومنا الى اقسامه اتى مفهوم كان فلا محالة نحن

ندرك هنا في المقسم هيئة متحصلة في ذاتها صالحة لأن تكون ضمنية لخصوصيات الاقسام مجمعة باعتبار التعيين والظهور اللاحق لها في مرتبة الاقسام، وان هذه الهيئة بعينها متحققة في جميع الاقسام والال لم يكن مقسما مشتركا - ونذكر لاحالة ان المقسم بعد التقسيم هو عين الاقسام وغير خصوصية كل قسم والالزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره مثلا اذا قسمنا العلوم والمفهوم الى شيء ندرك ههنا معنى متميزا متحصلا يصح به تفرقة شيء من غيره بالقوة اى اذا يحصل الشيء في الذهن، وكذا اذا قسمنا الممكن العام الى اقسامه فاننا ندرك هناك معنى عديا هو سلب ضرورة احدي النسبتين ونذكر ذاتا موضوعه بالطبع صالح لتعلق نسبة الوجود والعدم اليها متعلقة بهذا المعنى العدمي فهذا شان اعم المفهومات فما ظنك بغيره، ثم ان كان هذا المقسم امرا خارجيا وهيئة خارجية وجب ان يكون تحصيلها بنفسها في الخارج وانضمامها الى الاقسام ايضا في الخارج والافلا، فهذه الاحكام من لوازم معنى التقسيم، ثم اذا فهمت هذا المعنى فاعلم ان تقسيم الوجود الى اقسامه مستوجب لجميع الموجودات بديهي الصحة وان لم يكن من تفصيله فبا لضرورة بينهما معنى واحد عام محتمل لصور كثيرة، فاذا صار متعينا بتعيين من التعينات وتلبس بالاحكام المتفرعة على هذا التقسيم فظاهرا نة تعين بتعين خارج وبرز في بعض الصور المحتملة فصح اذن ان يقال تعين الوجود وظهور في مظهر خاص وهذا وجه صحة هذا الكلام بين الاجمال والتفصيل -

(توضيح معنى الوجود) ثم نقول اذا صحت هذه القضايا بالضرورة والبرهان فلنبحث عن موضوع هذه القضية ما معناه وحقيقتها، فاعلم ان الموجود معناه ما تصف بالوجود، والوجود لا شك انه صفة انتزاعية وذاللان هذا القدر الناعت القائل بالوصف المشتق منه هذا اللفظ ليس عين الذات في الذهن بل معنى زائد عليها بالاتفاق من اهل النظر وفي الخارج ليس له انضمام مع الموصوف لان معنى الصفة الانضمامية ما يكون لكل من الموصوف والصفة وجود في الخارج في نفسها، وليس في الخارج للموصوف وجود سوى هذا الوجود الذي هو صفة ضرورة حتى يقوم هذا الوجود به وايضا فاننا نعلم ان ضرورة توصيف الشيء بالوجود ليصح بمجرد حصول نسبة له بالخارج فهو معيار الوجودية بالمعنى المصدري، ويفهم من قولنا هو موجود دعوى في الخارج

معنى واحد أو فهو من المصادر والمعاني مصدرية معاني انتزاعية والغرض ان الوجود معنى انتزاعية البتة لان معنى ان له معنى هو عرض من الاعراض كما هو عند المتكلمين فان له مقاماً آخر ويظهر في ذلك المقام ان هذا المعنى العرضي مستلزم لثبوت الوجود الحقيقي ان الصفة الانتزاعية يستدعى منتزعاً منه ومنشاء الانتزاع، والمنتزع منه لهذه الصفة ظاهر ان موصوفه من سائر المهيئات التي هي في الخارج ومنشاء انتزاع هو الجهة الخارجية التي باعتبارها تقع الانتزاع وهذا المعنى قد يكون عين المنتزع منه كما في الامكان وقد يكون امراً زائداً وظاهر ان هذا المعنى ليس عين المهية في جوهرها فلا جرم يكون زائداً عليها، وايضاً فالامر الموصوف بالوجود من المهيئات الخاصة ليس متصفاً بهذه الاحكام ضرورةً فيكون هذا المنشاء زائداً على المهية ثم نبحث عن هذه المنشاء للانتزاع الزائد على خصوصيات المهيئات هل هو موجود في الخارج ام لا، وبعبارة اخرى هل لهذه الصفة الانتزاعية سوى الخصوصيات منشاء انتزاع في الخارج او هي بمنزلة انياب الاغوال من قبيل الاختراعات، لا شك ان بداهة العقل حاكمة بثبوت المنشاء له فانه لو لم يكن له منشاء كان توصيفه بانه موجود اي ذو وجود كتوصيف ذلك الشيء بانه معدوم اذ ليس لكليهما مطابق اصلاً كتوصيف الانسان بانه ذو عشرة رؤوس، فان مناط صدق القضية بحسب ظرف ان يكون المحمول ثابتاً للموضوع في ذلك الظرف سواء كان بنفسه او بامر آخر له اتحاد في الحقيقة بالمحمول بالضرورة فان لم يكن بازاء المحمول في الخارج شيء كان توصيف الموضوع به في الخارج كذباً محضاً وهذا من اشد الضرورة. ثم نقول المنتزع ليس بموصوف بهذه الاحكام ضرورة، فالموصوف الذي هو المنشاء للانتزاع هو الوجود الحقيقي.

(تلخيص الدليل) وملخص الدليل هو ان قولنا الموجود ليس في الخارج الا هو صادق والوجود الذي هو كذا، الوجود الحقيقي، فقولنا الوجود الحقيقي ليس في الخارج الا هو مضاد وقولنا الوجود الحقيقي الذي بهذه الاحكام هو الوجود الحقيقي لان الموجود اما ان يراد به المنتزع منه من المهيئات الخاصة او المنشاء للانتزاع، والا ولان باطلان، فتعين الثالث وفيه المطلوب ولكن الشيخ ترك الباطل الاحتمال الثاني لشدة ظهوره فان توصيف المهيئات الخاصة بهذه الاوصاف صريح البطلان -

(بحث آخر في تنوير معنى الوجود وحل الاشكال)

وههنا بحث آخر وهو ان غاية ما يلزم من وجوب ثبوت منشاء الانتزاع لا من المنتزع هو ان يكون موضوعه اى المنتزع منه بحيث يصح للعقل اعتبار صفة ناعية ومفهوم مستقل عنه. ويجب ان يكون منشاء الانتزاع وجود محقق مستقل كما هو شأن سائر الانتزاعات.

فلنا ان نقول منشاء انتزاع الوجود ليس من قبيل الاختراعات بل امر موجود على حية وجهة لاحقة للموصوف مثل الكون في الخارج فمصدق الوجود هو عين ذات الشئ في ظرف والمعنى الزائد على نفس الحقيقة هو هذه الاضافة لا غير. ونقول منشاء الانتزاع هو الارتباط بالفاعل فلا يلزم من ذلك ثبوت امر متحقق بالذات في الموصوف هو المسمى بالوجود الحقيقي ذواحكام واوصاف خارجية هذا

وحل هذا البحث هو اننا كما نعلم بالضرورة احصاء الشئ في الموجود والمعدوم فكذلك نعلم بالضرورة ان مبدء التفرقة بين الموجود والمعدوم امر خارجي وهو وجود وموجود فان انضمام المعدوم لا يوجب وجوداً بالضرورة الذهنية بين الوجود وان كانت امراً انتزاعياً فستدها ومطابقها موجود في الخارج البته.

وتوجه آخر نقول الامر الزائد على المهية الذي يعبر عنه بالوجود والكون في الخارج ان كان امراً موجوداً حقيقة فهو المطلوب. وان لم يكن موجوداً كان امراً اعتبارياً فهذا الامر الاعتباري اما ان يكون من قبيل النسب او لا على الاول يجب ان يكون له متعلق اذا الاضافة لا يعقل ولا يتحقق بدون الطرفين فهي متأخرة في وجودها من وجود الطرفين فيلزم تقدم الشئ على نفسه ثم يلزم ان لا يكون الطرف الثاني خارجاً في الايمان عن الموصوف فانا نعلم ضرورة ان تعقل موجودية الشئ لا يتوقف على تعقل الفاعل والامر الآخر خارج عنه فان كان المبدء للوجود فاعلاً فيجب ان يكون هو افيضه واثره الذي هو المبدء القريب للوجودية متحداً في الخارج مع الموصوف بالوجود. وان كان مادة او امراً قائماً من الموصوف مقام الجوهر من العرض فاتحاده بالموصوف اظهر وعلى الثاني يلزم مفسد متعددة فان الامر الاعتباري موجود يتبناظر الى الموصوف به ولا شك ان موجوديته اى مفهومه فرض انما هي بالنظر الى الوجود فلو كان الوجود امراً اعتبارياً كان هو ليس له موجودية في ذاته وكان له موجودية

في ذاته، وأيضا يلزم الدور لتوقف المهية في صيورتها عينا من الاعيان على هذا الامر وتوقف هذا الامر على كون المهية عينا من الاعيان

وايضافا للمعنى الزائد على الموصوف الذي ليس امرا حقيقيا، الاشك انه لا يتصور تواردا الانتفاء والتبوت عليه الا بالنظر الى امر حقيقي مع ان الشئ قد يكون موجودا وقد يكون معدوما، فيجب ان يكون هنا امر حقيقي بالنظر اليه يتوارد الانتفاء والتبوت فيكون قبيل النسب وقد مر بيانها. وانما قلنا ان الامر الاعتباري لا يتصور تواردا الانتفاء والتبوت عليه الا بالنظر الى امر حقيقي لان الامر الاعتباري ليس مستقلا في نفسه فليس له امكان الوجودية بنفسه بل غاية قبوله للوجود لغيره وبالنظر الى غيره، فالعلة المرجحة لهذا المعنى اى التبوت او الانتفاء للموصوف اما ان يكون الذات الموصوفة به فقط او مع امر آخر فعلى الاول يمنع تعاقب هذين المعنيين عليه، فان الذات بما هي تلك لم تتغير في حالتها تبوت هذا المعنى وانتفاءه، فيجب ان يكون معلوله ومقتضاه ايضا غير متعين، وعلى الثاني ان كان هذا الغير امرا حقيقيا فذاك، وان كان امرا اعتباريا كان تبوته وانتفاءه بالنظر الى موضوعه البتة **وبوجه آخر** ما معنى الاعيان والخارج في قولكم منشاء انتزاع الوجود هو نفس الذات الكائنة في الاعيان والخارج والمعنى الزائد هو هذه الاضافة لا غير ان اردتم بالخارج خارج الذهن فذاك يوجب ان الخارج ظرف موجود فان انتفى الصروف لا يوصف بالخروج والدخول ثم معنى الحصول فيه يجب ان يكون قيام امر حقيقي هو الحصول با وصوف ويكون الظرفية مجازية ويجب ان يكون مناط هذه النسبة امرا هو موجود غير نفس المهية التي ليست في تلك المرتبة موجودة ولا معدومة وان اردتم به الوجود الاصلى لزم ان يكون هذا الامر ظرفا واقعا بنسبة الاشياء اليه بالحصول فيه والارتباط به وهو مبداء الموجودية لها. وهو الضميمة وهذا عين اثبات الوجود الحقيقي.

(تحقيق المقام) والحقيق في هذا المقام ان تعلم.

اولا ان ههنا طرفين احدهما الخارج وهو طرف المنتزع منه فقط وفيه حصول الشئ مقتربا بالعوارض الخارجية وهو الوجود الاصلى وانما يعلم بالعرض لا بالذات وثانيهما الذهن وهو طرف المنتزع وفيه حصول الشئ مقتربا بالعوارض الذهنية وهو الوجود الطلبى وهو العلم والمعلوم بالعلم الحضورى، وهما طرف ثالث وهو طرف نفس الامر وفيه حصول نفس الشئ من حيث

مرتبة ذاته اسم من حيث هي هي، وهو المعدوم بالعلم الحصول بالذات إنما الطرف الرابع المسمى بالملاحظة وليس فيه حصول بالحقيقة وإنما هو توجه وقصد إلى شيء فتعلقه بالكل سواء وليس بشيء فيه اقتران بالعوارض وجوباً،

وتعلم ثانياً ان الصورة الذهنية والامر المنتزع وان خالف الامر المنتزع منه والعين الخارجي في صفة الاصلية والظلية والاستقلال وعدمه لابد من اتحاد معني جوهر الذات وكنه الحقيقة **وتعلم ثالثاً** ان القدر المشترك بين الهوية الخارجية والصورة الذهنية يجب ان يكون امراً اعتبارياً، وليس عين الهوية الخارجية بالضرورة. ولا يتوهم ان يكون الوجود الاصلى بما اصل لازم لمهية الشيء اوجزه اذ رساله الثبوت الاتهامك بينهما في ظرف الذهن، ولا هو جزها. ضرورة انطباق عليها واتحاده معها في الخارج وما ذالك الا شان الامور الاعتبارية فحس.

رابعاً الى ان الامر المقول المسمى بالوجود، والامر المعقولة المسماة بالمهيات تشهد الوجدان السليم عليهما عند المراجعة اليهما والملاحظة لهما ان الامر الثاني لا يكتفى في توصيفه بالموجودية نفس ذاته بل لابد من اعتبار زيادة هي الاصلية في التحقيق وهي القوة التي بها تصدر الآثار وليس شيء من هذين الامرين داخل في وجود المهية ويكفي في موصوفيته بالموجودية انضمام هذين الوصفين ولحوقهما بنفس هذا الامر الاعتباري من غير تغيير وتبدل فيه فلا يكون للاصلية في الخارج الا التحقق ولا يكون الخصوصيات الخارجية المحسوسة والمرتبة عليها الانفس المهية ويكون هذه النسبة الانضمامية هي نفس معنى الحصول في ظرف، فالموصوف بالحاصلية هي المهية باعتبار زيادة امر اعتباري، ولكن لابد لهذا الامر الاعتباري من متعلق وهذا القدر من الثبوت كافٍ لانتظام القضية المخزونة بها عند كافة العقلاء من ان حقائق الاشياء ثابتة وان الامر الاول باعتبار القدر المشترك بين الوجودين ايضا كذلك فهو ممتة من لمهيات بل هو اصفت^٣ المهيات. واما الامر المعطوف في الخارج على ان حقيقة خارجية محضية ونفس اصالية ووقع فمتنع حصوله بالعلم الحصول على الحقيقة في الذهن، وإنما العلم به اجتلاء المدارك ظاهراً وباطناً لكمال بروزه وظهوره وهذا الامر هو الضمنية وهو الوجود الحقيقي ومنشاء الانتزاع

للموجود المصدري، وهو النور الاول والحق الاتم الواجب المتحقق بذاته والبحر المحيط بافق الواقع، واما
ورسماء^(٢) او المرأة لا عيان الاشياء ظهورا وتحقيقا، ولا يناقش ههنا باختلاف مراتب هذه الصفا
فليس هذا مقام تفصيل وتفتيش -

خامسا بان منشاء انتزاع الوجود المصدري يجب ان يكون امرا موجودا محققا مستقلا ومتوا
للمهية وان لم يجب هذا شأن الامور الانتزاعية فكما ان المهية واحدة بحسب الحس، متحد
معها مفهومات كثيرة بحسب الحقائق، مختلفة باعتبار الجهات العقلية، بعضها واجبات للمهية
وبعضها جائزات لها، وبعضها غير قارة، وبعضها منقسمة، وبعضها غير منقسمة الى غير ذلك
فكذلك ذات الوجود الحقيقي واحدة بحسب الواقع ويتحد معها الحقائق الخارجية كلها بحسب الحس،
متخالفة بالجهات الحسية والحقائق، ولا يلزم من ذلك اتحاد الحقائق اصلا كما ان الوجود الاثباتي
من العوارض التحليلية للمهية كذلك المهية من العوارض التحليلية للوجود الحقيقي فافهم -

(بحث آخر در تحقيق وجود)

وههنا بحث آخر وهو انه لم لا يجوز ان يكون منشاء انتزاع الوجود امرا وجودا لكن يكون عر
قائما بالمهية - والجواب عنه ظاهر بما سبقنا الكلام حيث اطلنا بوجوه كثيرة كون الوجود عرضا
قائما بالمهية مثل قيام السواد بالجسم على ان يكون لكل منهما عين متميزة بالذات في الخارج عن
صاحبه وان اتحدا اشارة، وقد وعدنا تحقيق هذا القول وتحقيق ثبوت الوجود الحقيقي وجوبا
على هذا التقدير حوالته ما ذكرناه فيما بعد فاصبر وانتظر،

(وبعبارة اخرى) ولهذا الوجه عبارة اخرى بان نقول لاشك ان لنا قضاي اصادقة خارجية
موضوعها الوجود بمحمولها المهيات الخارجية باسرها، وقضاي اصادقة متعاكسة فلا ولي
في الطرفين موضوعها المهيات ومحمولها الوجود فيجب بالنظر الى القضايا الثانية ان يكون معلو
الوجود الانتزاعي بجميع الاشياء لان صدق القضية انما يكون بثبوت مبداء المحمول الموضع
ومبداء المحمول ههنا صفة انتزاعية ليس بنفسها عين في الخارج، فيجب اشتراك الكل في
هذا المفهوم ويجب بالنظر الى القضايا الاولى ثبوت منشاء الانتزاع في الخارج والنصاحه

جميع المهيآت ضرورة صدق هذه الاحكام وعدم اتصاف المهيآت بخصوصها، وباعتبار الامر المشترك
 في خصوصياتها الذي لم يطلان الذاتي بهذه الاحكام فليس الا لا تصاف منشاء الانزعاج بها. والله اعلم
 ولا يضرنا جريان هذا الدليل في غير الوجود من الامور العامة وغيرها، اذ عند التفصيل يظهر احد
 الامرين، اما صحة اتصاف المنتزع من هذه الاوصاف، او ثبوت حقيقة مشتركة، ولا يضرنا ذلك
 اذ يصح عندنا ان يكون الوجود المطلق باعتبار شان من الشيون النسبية او الحقيقية في طرف من الطرفين
 متصفاً بالصفات المتنافية وسأياً فيها "وكل الصيد في جوف الفراء" واما الامكان العام والمعلومية
 والمهية فيما يظن اعم من الوجود المطلق فالاول معنى سلبي ومنشاء انتزاع نسبة مفهومها
 الى الوجود المطلق انتسائاً غير أكيد ايجاباً او سلباً، والثاني معنى منشاء انتزاع شيون الوجود المطلق
 باعتبار اماكن حصولها في الذهن الذي هو من تنزلات الوجود المطلق، والثالث صفة اعتبارية
 نفسية منشاء انتزاعها شان عام جامع للتنزلات العلمية والعينية للوجود المطلق وقس على هذا فتبرز
 الوجه الثالث نقول الشيخ ذكر مذهب الوجودية بطريق الدعوى اولاً ثم صححه
 بطريق الاستدلال ثانياً فعملينا ان نحذر الدعوى اولاً، ثم نحذر الدليل بالتطبيق على الدعوى ثانياً.
 فنقول اما تلخيص المدعى فيستفاد من قوله وهو شئ قائم بنفسه الى آخره، وهو ان الوجود
 المنبسط على هياكل الموجودات قائم بنفسه مقوم لغيره ليس متعيناً في نفسه بتعيين خاص
 شخصي ولا مختصاً بنوع من الاثار الخاصة المعلومة عند الناس وله تنزلات علمياً وعينياً بها
 يصير متعيناً ومختصاً به يتلبس بالشيون والاعتبارات في نفسه بحسبها تصير حقائق ممكنات
 وله ظهور في تلك الحقائق بحدوث نسب له معها في الخارج عند تحقق الشروط وارتفاع الموانع
 بها يترتب عليه الاثار المختصة بتلك الحقائق وبحسبها تصير وجودات الممكنات،
 اما تحريز الدليل فهو ان نقول من الضرب الاول من الشكل الاول، الامر انسمى بالوجود المنبسط
 للوجود الحقيقي امر به موجودية الاشياء وكل امر به موجودية الاشياء فهو بالنسبة اليها قائم
 بنفسه مقوم لغيره ليس متعيناً بشخص خاص من تشخصات تلك الاشياء ولا مختصاً باثر
 خاص من الاثار الخارجية لشيئ منها وله تنزلات خاصة علمية وخارجية بحسبها تصير
 حقائقها، وله ظهور في تلك الحقائق بحدوث نسب له معها في الخارج عند تحقق شروطها وارتفاع

موالها بحسبها تصير وجوداتها هي بان موجوديتها ويترب آثارها. ينتج ان الوجود المنسبط قائم
نفسه مقوم لغيره الى آخر الاوصاف وهو المطلوب،

(تشریح الدلیل) ونشتغل الآن بشرح هذا الدليل وتطبيق كلام الشيخ وتوجيهه على هذه
الوجه فنقول انك قد سمعت الدعوى فاعلم انه قد تحقق عند المحققين ان مصداق القضية
انما هو ذات الموضوع اما بنفسه فقط او بامر زائد معتبر معه من صفاته الحقيقية والنسبية
وان مدار القضية ومنشاءها في الاتصاف بالبدهاة والنظرية هو الوصف العنوان في الموضوع
ويختلف نحو اثبات القضايا باختلاف مفهوم الموضوع فيها وان مدار القضية ومنسلطها في
ورود الايجاب والسلب هو المحمول وفي المدعا ههنا موضوع وله وجه به يحصل تصوره بمجولات
مرجعها الى ست مجولات فلا بد اذا من تبين كل منها. ثم من مطلب وسط بكون المجولات
بينة الثبوت له ويكون هو بين الثبوت للموضوع المتصور من الوجه المذكور ونحن نشير الى
كل ذلك بجميع الكلام السابق واللاحق من تلك الرسالة الشريفة، فاما تصوير الموضوع بالوجه
المذكور حاله فقد وقع في قوله ثم الموجود ^{التي} معناها ما تصف بالوجود، والوجود لا شك انه صفة انتزاعية
فلنبحث عن هذه الصفة الانتزاعية هل لها منشاء انتزاع في الخارج او هي بمنزلة اينابالغوال
لاشبهة ان بداهة العقل يحكم بالاول وينع الاحتمال الثاني، وقد وقع قبل هذا ايضا في قوله
الاسماء المعقولة والمحسوسة مشتركة في الوجود وهو المعنى الذي به يفارق هذه الاشياء للعدد
فانا قد نتصور المثلث ونعقل انه ليس بموجود وقد نتصوره ونعقل انه موجود، ولا بد ان المتصور
الثاني يفارق المتصور الاول والذي به يفارقه هو الوجود وهو الذي يكون مبدءا للقلبية والفاعلية
في هذه الاشياء، وحاصله ان الوجود بالمعنى المصدري الذي هو مفهوم واحد ثبوتي انتزاعي
بديهي التصورناش عن ملاحظة هذه الحقائق الخارجية جمعا وفرادى من حيث صدور
الاثار عنها بالفعل لحاظا اجماليا بتميز الاشياء عن العدم الصرف من غير التفات الى تميز
حقيقة بخصوصها من غيرها مقول بالاشتراك المعنوي على جميع الحقائق لا بد له بالضرورة
من منشاء الانتزاع مطابق له في معناه وشموله فيكون شيئا واحدا بوحدة ما شخصية وزعية
او جنسية الا انه في حد ذاته ليس بهم التحصيل اصلا ويكون عين الثبوت والتحقق في حد

ذاته من غير اعتبار ضمنية موصوفا بهذا المعنى المصدرى من اجل صرف ذاته حاضراً على جميع المدارك بنفسه مبداء بصدر جميع الآثار بالفعل في هذه الاشياء المعلومة بالحس والعقل وجوداتها وصدور الآثار منها على اختلاف انواع الآثار وجهاً سارياً في جميع الاشياء بكله في كلها من غير تجزؤ وتبعيض، ويظهر لك من هذا التصوير امور يجب عليك التفطن ببعضها **الاول** ان الوجود المنبسط الذي هو موضوع هذه القضية موجود وذاك من وجوه، أحدها انك اذا عرفت ان معنى الموجود هو ما تصف بالوجود، وعلمت ان الوجود المنبسط المسمى بالوجود الحقيقي هو مطابق هذا المعنى المصدرى ومنشأه ومقومه فيكون اتصافه بالوجود بالاولى فيكون هو موجوداً بالاولى.

ثانيهما انك اذا عرفت ان انتزاع المرجودية من الشئ انما يكون بملاحظة مصدرية، للآثار الخارجية ومن اشد البديهيات ان مصدرية الآثار الخارجية من الآثار الخارجية بل امرها واصلها، فلا جرم يكون الامر الذي هو مصدر الآثار الخارجية منترعاً عنه للموجودة فيكون موجوداً بالنتته.

وثالثها ان الآثار موجودة بالفعل بالنتته وليس اسنادها الى الهيئات فقط لان المهية من حيث هي لا يقتضى الآثار بالفعل، وان لم يتخلف عنها في ظرف اصلاً، وقد ثبت التخلف في حالة العدم الخارجي ولو كان مع الوجود في الذهن، فلا بد لها من مبداء موجود سوى المهية لامتناع وقوع الاثر من غير مقتضى له فيما يترتب عليه الاثر وجوب تقدمه وجود المبداء على وجود الاثر بالضرورة وقد علمت ان هذا مبداء هو المعنى بالوجود الحقيقي فيكون موجوداً بالاولى واثبت الوجود المنبسط على هذا الوجه احد ما يتم به تحقق القضية المطلوبة.

والثاني ان الوجود المنبسط امر به مرجودية الاشياء، وهو مبداء موجوديتها، ومعنى كون الاشياء موجودة ليس انه علة فاعلية فقط للاشياء بل معنى ذلك ان انتزاع المرجودية من الاشياء انما هو بالنظر اليه هو المطابق لهذا الحكم وهو المتحد بالاشياء المتحققه وهو الامر الخارجي الذي به يدرك الشئ، ويحس ذات هوية في الخارج وهو متحقق الاشياء وتقررهما في الاعيان وذاك من وجوه.

أحدّها أنك إذا علمت أن الوجود معناه ما تصف بالوجود ومضاد لفظه ما الموصولة هي المهيئات فهي المنتزعة عنها الوجود المصدرى، وعرفت أن لا بد للمهية في صحة هذا الانتزاع منها، وصدق توصيفها بهذه الصفة الانتزاعية من منشاء للانتزاع، فلا جرم يكون احتياج المهيئات إليه في الموجودية فيكون هو امرأ به موجوديتها.

وثانيها أنه قد عرفت أن منشاء انتزاع الوجود فهو التحقق والوجود بالحقيقة فكما توصف بالوجود من غيره من الأشياء فيجب أن يكون توصيفه بالنظر إليه وإلى ارتباط هذه الغيرية فيكون موجودية الأشياء به لضرورة امتناع تعدد الحقيقة في مرتبة ذاتها وصراحة كنهها. وثالثها أنك إذا عرفت أن الوجود الانتزاعي إنما ينشأ من ملاحظة الأشياء من حيث تميزها عن العدم البحت فيكون الأشياء في طرد العدم مخلوطة به ضرورة فيكون موجودية الأشياء كلها بالنظر إليه وبالألفاظ مبررة، ولنجعل هذا الامر لازماً للوجود البين الثبوت لرب النظر إلى الأشياء وسطاً، لأن الربط الأول الواقع بين الأشياء والوجود هو هذا الربط بالحقيقة فجميع الأحكام التفصيلية اللاحقة للوجود بالنظر إليها تكون متفرعة عليه.

والثالث إنما ذكرنا أن منشاء انتزاع الوجود الانتزاعي المسمى بالوجود الحقيقي شئ واحد ولا يزا حم كثرة الموجودات وحدته وإن تحققه وسريانه في الموجودات كلها بكملة من غير تجزؤ وانقسام، فللفطن اللقن أن يتحدس منه إلى أن اتصاف الوجود الحقيقي بالاضاف المكانية، وتلبسه بها في ضمن اتصافه وتلبسه بمحقق هي مبادئ خصوصيات تلك الصفات من الصفات المحمودة والمذمومة مشرعاً وعقلاً ليس على نحو اتصاف تلك الحقائق بتلك الاوصاف وارتباط تلك الصفات بالوجود الحقيقي ليس من قبيل ارتباطها بتلك الحقائق فاتخذت هذه النكتة اسوة في دفع الايرادات الواردة على التوحيد الوجودى مما يلزم من الحل والنسبة المعية وإثبات النقائص في المبدء الحق سبحانه وتعالى حتى يحين لك ما ذكرناه من هذا المقام في موضعه بعد مفصلاً وأجزمان كما أن إفاضة الشر ليس بشر بالنسبة إلى المفيض فكذلك تقويم الشر ليس بشر بالنسبة إلى القيوم القديم وإنما الشر هو الفعل الموصوف بما يخالف نظم طبيعته بسبب لتلبس الحلو به وإين هذا في الوجود

الحق الصريح بالنسبة الى الماهيات الباطلة في ذاتها القاصرة عن حيز اطلاقه المستتيرة بالنور الضعيف المسمى بالوجود الناعمي عاريتة من فيضه فاذهم، وبعد هذا التصوير فقد ثبت التوحيد الوجودي وانما تصدينا في ما بعد هذا الكلام لاثبات الاحكام المذكورة من كلام شيخنا مفصلاً.

(بحث عنوان الموضوع)

واما بيان عنوان الموضوع فالشيخ صرح من اوصاف خمسة منها وسائر الباقى مما ذكرناه متفرعة عليها **العنوان الاول** في تمهيدته لتمام البحث في الاخذ من راس القول والابتداء بالمبادئ الاولى التعقل وهو انما المعنى الذى به تفارق الاشياء المعدوم وهذا اجلى اليدييات عند الدراك، بل هذا لوجه مقوم للصورة التصديقية حتى قيل كما ان الواجب قيوماً للهويات الممكنات كذلك حقيقة الايجاب والسلب وتقابلهما قيوماً لسائر التصديقات والوجود باعتبار هذا التقابل هو الذى يخص بقى وقد يحدث مفهومات ضرورية التعقل كالعلم بمعنى حضور الشئ عند المدرك والجهل بمعنى غيبته عنه وامثال ذلك

والعنوان الثانى تفسيره بانما الذى يكون مبدءاً للفاعلية والقابلية في هذه الاشياء والاولا به القوة البسيطة السارية في الاعيان المتعبرة قبل خصوصيات الماهيات بالوجوب والامكان والجوهر والعرضية وما تحتها المفيدة لترتب الاثار واعتبار الموجودات باثارها في الخارج وهذا المعنى هو الفارق بين الجود الصلى والظلى والوجب لتوجه النفس الى الوجود من حيث كونه في الخارج انما ينبىء للنفس ولا هو الباثرو والتاثير ولذلك يكون انك التوحيد الفعلى للترجيب بجميع الهممة الى الامر المحرر والوحدة البسيطة سابق وهذا الوصف هو الرابطين بين جزاء الاله بالعلية والقدرة نحن البين انا اذا عرفنا الوجود بان مبدء سائر الاثار الخارجية من الفاعلية والقابلية فانما ذلك رسم لا تحديد ولا شبهة ان الخواص التى ترسم بها العرضيات خارجة عن معرفتها ومتاخرة عنها فسلبها عن مرتبة ذات صحيح البتة فالمبدئية زائدة على ذاته، ولكن خروجها وزيادتها عن شئ لا يستلزم خروج معرفتها وزيادتها عليه فمن توهم ان الوجود زائد على الانية الاولى لا يصح اثبات الموجودية بها في مرتبة ذاتها لانه اما بمعنى الكون والحصول في ظرف او بمعنى مبدء ترتب الاثار وكل منهما متضمن تسعة هي خارجة عن الذات فالموجودية لا يكون للشئ الا باعتبار هذه النسبة فانه بعد الكلام على الحصر لا يخفى ان اطلاق الموجودية باعتبار النسبة

انما يكون اذا كانت النسبة ذاتية للوجود وليس كذلك فافهم.

العنوان الثالث هو انه الوجود المنبسط على هياكل الموجودات ذكره في تقرير الدعوى وقبله في بيان تحقق الممكن بالوجودين بزيادة الواحد في وفيه افادة لاطلاقه وشمله وتأثر القيود السفلية مع ما يلحقها عن ذيله واسارة الى قيميته بسنخ الاعيان وذاك لان الهيكل يستعمل في معان والمناسب منها في هذا المحل هو معنى الصورة والشبح فنفيد دلالة التزامية واشعاراً به معنى صور الموجودات وحقيقتها وان الموجودات قولاً بالحقيقة المبنية وهي روحها ومقومها وهذا العنوان هو المشير الى سر التوحيد الوجودي من كيفية ارتباط الحق بالخلق والخلق بالحق وظهور المخلوق في مرآة الحق بتيوميته وظهور الحق بصور الخلق وفي مرآتهم بالانبساط النوري على اعيانها وهو بهذا العنوان متميز عن الجزئي ما يعتبر فيه الانحياز عن غيره وليس في الوجود من حيث انبساطه تميز عن غير بل اتحاد معه وتلبس به وتميز عن الكلي من حيث ان فيه ابهاً ما وليستين فهو ليس منشأ على الهياكل بل مندرجاً في ضمنها وان كان توصيفه بالجزئية بالنظر الى تفرده وتحصله في ذاته وبالكلية بالنظر الى احاطته ومقوليته على الكل جمعاً، وفرادي صحيحاً وفيه كفاية لدفع ما يورد عليه مما يتفرع على كونه كلياً طبعياً وعلى كونه جزئياً من امتناع اتحاده مع الاشياء ونحوه.

العنوان الرابع انه الوجود الحقيقي ذكره في آخر الدليل وقبله ايضاً في الكلام المتقدم وفيه اعلام بان موجوديته بنفسه ولاجل ذاته فهو عين التحقق والتقرر وهذا القدر مما يكفي لاثبات وجوده فان ضرورة العقل حاكمة بان التحقق في نفسه ابعداً الاشياء من البطلان والانتفاء ولا يرد عليه حال الوجود الانتزاعي من انه مع كونه عين معنى الكون والحصول فاقد الذات في الخارج وذلك لانه ليس كونه تحققاً وثبوتاً في حد مفهومه من اجل ذاته بالنظر اليه فقط بل بالنظر الى غيره فانه معنى ناعتي وانتزاعي انما تجوهر حقيقته تجوهر طبعي وظلي وانحياز حقيقته انما هو على انه امر لغيره فغايتة مرئى امره انه يطرد العدم عن حقيقة هو بها اذا وصفت به اما الوجود الحقيقي فانه حقيقة استقلالية منعوتية وتحقته لنفسه لا لغيره مما يكون موجوديته به وتذكر في هذا صنيعهم في المعقولات حيث قالوا انما

منشاء الادراك العقلي هو وجود الصورة مجردة لواحق المادة، فان كانت جوهرًا كان وجودها لنفسها، وكانت معقولة لنفسها، وعالمة نفسها، وان كانت عرضيًا كان وجودها لغيرها فكانت معقولة لغيرها لا لنفسها وكانت غير عالمة بنفسها بل علة الانكشاف لغيرها، وفي المحسوسات حيث ادعى ان الجوهر الفردي اذا كان متحيزًا بالذات كانت تميز جهاته موجبًا للانقسام في الجهات القائمة به، وجهة النقطة حيث لم يكن متحيزًا بالذات كانت بدايةً ونهايةً بنفسها لامتدادات الجهات فلم يكن جهاتها موجبة للانقسام.

(خلاصة القول) وخلاصة الكلام انه لا شك ان الوجود طارد للعدم ولكن الوجود قد يكون وجود النفس بنفسه، وهو الوجود الحقيقي فيكون ما سواه موجودًا به، وقد يكون وجود الغير لا بنفسه وهو الوجود الناعتي فيكون غيره مقومه، وقد يكون وجود شئ بشئ وهو الوجود الرباطي، ويعتري العدم ايضا على هذه الوجودات الثلاثة، فالوجودان الاخيران يطردان العدمين المقابلين لهما فقط، والوجود المطلق الحقيقي الاول يطرد العدم مطلقًا من اجل تمامه بذاته فيطرد كل عدم عن نفسه بنفسه وعن غيره بالارتباط به، والانتساب له فاعرف.

(اشكال) ومن هذا يندفع اشكال آخر تقريره ان استحالة ورود العدم على الوجود انما يقتضي برفع العدم عنه على معنى ان يبقى من الوجود قدر ثابت يقوم به العدم قيامًا عرضيًا بالمحل وليس ذلك معنى معدومية الوجود فان كان يظن مثل هذا في غيره من المهيئات كما قالوا الانسان في حد ذاته هو انسان وهو حيوان وناطق وليس بموجود ولا معدوم وانما يتصف بهما باعتبار انضمامهما اليه على سبيل الانفصال في الواقع بل معناه اما انتفاء هذا المعنى عن اصله في ظرف كالخارج مثلاً واما ارتفاعه من ذات كائنة فيه فمصادق عدم الوجود ليس ذات الوجود والمنفية مع كونها وجودا بل خلوا محل عن هوية يسمى بالوجود مثلاً فانهم (رفع اشكال) وتقرير الدفع ان الوجود الحقيقي في حد ذاته ليس هو ثبوت شئ في نفسه او ثبوت شئ بشئ بل حقيقة نفس الثبوت في نفسه من كل وجه فكيف يمكن تطرق العدم اى عدم كان اليه وهل هذا الاسلب ذات الشئ او مقتضى ذاته عنه وهذا امر المحال المحض فافهم.

العنوان الخامس انه منشأ لانتزاع الوجود الانتزاعی اورده في آخر الدليل وقد علمت ان الوجود الحقيقي لغاية ظهوره واحاطته وشدة صرافته وبساطته، يكل عين البصيرة عن التحديق فيه، وانما يعرف بصورته واحكامه واقرب الاحكام اليه ما شاكله في اصل المعنى الثبوتی، ومعارضه في صفة الاستقلال في الخارج وعدمه فهو وجه يوصل الى خصوصية ذات ذي الوجه، ولذلك كان رسمه في أكثر اللغات مما علمناها اسمه، وكاد ان يصدق في هذا العنوان احتمالهم في تجويز ان يوصل رسم الى الكنه بان يكون للخاصة علاقة ذاتية مع ما هي خاصة له، يوجب حصول كنهه عند حصولها، ولذلك ترى أكثر الاحكام التي هي من ادق النظريات من مباحث الالهيات عند من يعرف منبع الكون ومفيضه لغير هذا الوجه احكاماً ظاهرة عند من يعرف بهذا الوجه، وهذه الدقيقة هي التي طرحت أكثر المؤلفات من القائلين بالتوحيد الوجودی، وغاية التفليس والغور، واستدامة الفكر والنظر في هذه الدقيقة يبدیان حفايا، لا تنال الا من قبلها، وكيف والوجود اصل المفهومات واشملها، حتى قيل الوجود خير محض، والعدم شر محض، وانه بسيط صرف ولا ضد له ولا شبه، فهل يناسب الحقيقة المطلقة مبداء المبادی واول الاوائل معدنها الخير ومفيض الوجود وجماع الفضل والشرف الواحد الحق المحيط بالكل والاحد المطلق معر عن الكل غير مناسبة، ولذلك ترى الفيلسوف ابا علي بالغ في مدحته طريقه في اثبات الواجب صفاته وافعاله وفيضان الكون منه باستدلال بحال لوجود، وادعى انها طريقة الصديقين وقد قال بعضهم ان الجهل بمسئلة الوجود يوجب الجهل باصول المعارف لانه اصلها وهذه العنوانات الخمس وان ذكره الشيخ متفرقا فلا ينبغي للناظر في كلامه ان يغفل عنها فانه انما ترك الاحكام التفصيلية للوجود للتصريح بالوسط لثبوت تلك الاحكام اعتمادا عليها.

قوله واصل ابن بنت که در امثال اين مسائل که در آنها حال مقبر است نه قال خوض و فکر بر اين ودلائل تضييع عمر عزيز و صرف وقت شريف فيما لا يعني است.

اقول اين اصل بے اصل مبنائے مفساد فاسد است بچند وجه.

وجه اول آنکه اين مسئله وامثال اورا از ان قبيل شمر دن که در آن ها حال مقبر است نه قال

مطلقاً غیر صحیح است، بلکه اعتبار حال درین مسائل بحجت وصول است بحقیقت امر، نه بحجت تحصیل علم است بحقیقت امر، و قال نیز در آنها معتبر است، اما بحجت تحصیل علم بحقیقت امر و بحجت وسیله گشتن برائے تحصیل حال، و مثالش علم اخلاق و علم فقه است که وصول بحقیقت اخلاق بدون تحصیل ملکات فاضله و دفع رذائل متصور نیست و تحصیل و تدوین علم اخلاق و معرفت اخلاق صالحه از فاسد و سیاست نافع از ضار به قیل و قال و بحث و سوال حاصل نیست، و از هر دو جانب انفکاک واقع می شود، چنانچه از حضرت شیخ ابوسعید ابن ابوالخیر منقول است که چون حکیم ابوعلی بن سینا از مجلس ایشان برآمد یاران پرسیدند که حضرت این را چه قسم دیدند؟ فرمودند: «این مرد اخلاق ندارد». این سخن رفته رفته بحکیم رسید و عی رساله در علم اخلاقی ترتیب داده نزد شیخ فرستاد، شیخ در جواب فرمود که من گفتم که اخلاق ندارد نه گفتم که اخلاق نداند و همچنین وصول بحقیقت فقه بدون امتثال سایر انواع عبادات و تلبس بحجج اصناف معاملات متحقق نمی شود، و علم بمسائل فقه از مدرسه و مکالمه میسر است، و فضل فقیه مکنتی بر فرائض و سنن و روایات بر علماء جاهل در احادیث معروف و مشهور غایت مافی الباب آنکه جمع بین الامرین کمال آتم است، و اکتفا بر یکی غیر فضیله معتبر است، و شبه نیست در آنکه بچنانکه وصول بحقیقت این مسائل مقصود است، علم بحقیقت آنها نیز مطلوب و معتبر است، و مجموع علم و حال اگر چه از یک افضل است، تا وقتیکه حال میسر آید علم را فرو گذاشتن خسران و وبال است، بلکه اعراض از معرفت این چنین مسائل شریفه و مطالب عمده تفسیر عمر شریف فیما لا یغنی عن الذی یؤد علی انه قد مر ان هذه المسئلة من العقائد الدینیة وقد اعتنی بها اهل السنت والجماعة، و تصحیح العقائد الدینیة مقدم علی العمل والحال باجماع اصحاب الکمال، قال الشیخ المجدد فی بعض مکاتیبه: «کار این است که اولاً تصحیح عقائد بر وفق آراء علماء اهل سنت و جماعت که فرقه ناجیه اند باید کرد، و ثانیاً علم و عمل بمقتضائے احکام فقهیه لازم باید ساخت، بعد از تحصیل این دو جنبه اعتقادی و عملی قصد طیران عالم قدس باید نمود، کار این است و غیر ازین همه هیچ» انتہی، و با وجود اینکه علم وسیله حال است فضائل و مناقب که علی الاستقلال دارد بر ذی فهم پوشیده نیست، و چون علم و معرفت این مسئله نیز از مهمات است قیل و قال در تحقیق آن نیز معتبر است.

وجه ثانی آنکه قال را عام داشته است از آنکه بطریق رد و انکار باشد یا لغو و ہدیان یا تصدیق و اذعاناً

یا تدقیق و ایقان، بقرنیه آنکه مقابل لفظ حال کرده و مذہب نظر عقل را بر آن تفریع نموده و این نیز باصل صریح است، زیرا که آنچه مذموم تواند بود، دو وجه اول است نه دو وجه آخر،

شیخ اکبر^۷ در فتوحات و قصوص و غیر آن، و شیخ کبیر^۸ در مفتاح الغیب و جز آن مکرری فرماید که کلام ما یا با عارف محقق است یا با مومن مسلم، مسأله آنکه اذعان اجمالی در مسأله که تحقیق آن در غایت صعوبت است مثل جبر و اختیار و حقیقت روح در حق جمهور ناس حکم شود دارد، و اثبات آن بنظر عقل بوجه که مخالف نصوص نیست عین محمود، قال الشيخ صدر الدين القنوني في رسالته الهادية، أعلم ان للعلم ثلاث درجات في مراتب كماله علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين ولكل مرتبة قوم، تلك المرتبة غايتها ومنتها ترقيهم، فمن كانت همتهم غالية فهو يطلب الترقى الى درجات الكمال العلمي الذي ينطت به السعادة باتفاق من ذوى العقول والشرائع لاسيما العلم المتعلق بالله تعالى، ثم باشرف لوازم ذاته انتهى. قال بعض الحكماء المتأخرين بعد كلام ويستفاد من هذا الكلام ترك الانكار والجود بمقامه و تبليغه وقوم به ايمان تصديق فيكون لك من حيث انك مومن نصيب منه وان لم يكن ما آمنت به صفتك كما انك اذا آمنت بالنبوة كان ذاك نصيبا منها وان لم تكن نبيا انتهى - كلامه -

وجه ثالث آنکه خوض در امثال این مسائل را بدلائل و براین مضموم دانسته و حالانکه این معنی از احکام مرتبه حق اليقين است، قال الشيخ صدر الدين القنوني في رسالته الهادية وكذا لا يجب على الفائز بمقام عين اليقين بعد تعدي درجة علم اليقين، ان يروم الانتهاء الى حق اليقين الذي من جملة احكامه طلب الجمع بين ما نتيجة البرهان وبين ما يثمره العيان انتهى. و این خوض تأیید است کشف را بعقل زیرا که عقل از اعظم حجج الهی است، و تا کشف مؤید عقل و نقل نشود اعتماد بر صحت آن حاصل نیاید، أخرج اليه في شعب الايمان عن ابي هريرة انه قال لما خلق الله العقل قال له قم فقام ثم قال له ادبر فادبر، ثم قال له اقبل فاقبل ثم قال له اقعد فقعد، ثم قال له ما خلقت خلقا هو خير منك ولا افضل منك ولا احسن منك، بك آخذ بك اعطى وبك اعرف، وبك اعاقب، وبك الثواب، وبك العقاب پس کدام مسئله دقیق تر از معرفت سر ربوبیت است که آنرا حواله بر عقل کرده اند و عقل را بر جمیع مخلوقات ترجیح داده، رَبَّنَا لَا تُزِغْ

قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ“

وجه رابع آنکه هرگاه تأیید آنچه خاصه بوجی ثابت است از اسرار معاد و بعض صفات مانند سمع و بصر و کلام و هم مقصود از آن حال است مانند بلا حظه عظمت برائے کسب حال خشیت و ملاحظه قرب برائے ترک معصیت و مانند آن این تأیید بجمد کلام الهی و بجمد احادیث نبوی و هم ذر تصانیف علما واقع شده و ایضاً آن به تمثیلات وارد گشته. بنا بر اقسام عقول و تسکین قلوب با وجود آنکه نقل از عقل بعد فهم معنی در ثبوت خصوصیت مضمون مستغنی است پس کشف که تلوجی است و باین قوت از عقل مستغنی نیست چگونه تأیید از العقل انکار توان کرد و مذموم توان دانست، لهذا اصحاب توکل و قوت عقلیات تأیید این مسئله بعقل نموده اند قال بعض حکماء الاسلام "ایاک ان تظن بفظانک البتراء من ان مقاصد الصوفیة واصطلاحاتها خالیة عن البرهان من قبیل التخیلات الشعریة حاشاهم عن ذالک وعدم تطبیق کلامهم علی القوانین الحکمة البرهانیة ناش عن قصور الناظرین وقلة شعورهم بها“

وجه خامس آنکه در مراتب عقول جوهر و رداء تمیز نکرده و دخول العقل مطلقاً مذموم دانسته، و حال آنکه دخول درین امور بعقل عامی و عقل فلسفی که منور بنور نبوت و ولایت نشده البته ممنوع است زیرا که مضی می شود با انکار حق و جهل مرکب و اما بعقل منور پس هرگز ممنوع نیست بلکه بغایت مستحسن و مدوح است،

(تشریح معنی عقل) تفصیل این کلام آن است که لفظ عقل اما بالاشترک و اما بالحققة و المجاز اطلاق کرده می شود بر چند معنی،

اول قوی است مرتفع ناطقه را که به سبب آن ادراک معقولات واقع می شود و باین معنی عقل البته غرض در جمیع علوم می شود زیرا که هر علم قائم است بنفس ناطقه و حاصل است بر قوت او را -
و معنی دوم عقلی که از مزاولت محوسات حاصل می شود مثل عقل عوام، یا از مقدمات چند که مخترع و مستعمل قاصرین فلاسفه اند مثل معقولیان خام این زمانه، باین معنی غرض بعقل چه در امور کشف و چه در امور شرع مذموم است، بجهت قصور از ادراک آن مطالب عالی و کثرت غلط در مقدمات آن

و بے خبری از مبادی آن و ہمین عقل است کہ مولوی جامی در دور قافرو بآن اشارہ کردہ کہ فوق عقل وجوہ بسیار از ادراک است کہ نسبت عقل بآن وجوہ نسبت و ہم است بعقل و ہمین عقل است کہ صوفیہ بآن اشارہ می کنند و می گویند کہ طور ما و را بر طور عقل است انتہی ترجمتہ

و قال فی لفظ النصّ "این طورے است و را بر طور عقل یعنی قوت عقلیہ با دراک آن وافی نیست نہ آنکہ منافی طور عقل است انتہی۔ وقال المحقق الدوانی فی شرح الباعیات این مرتبہ فوق مرتبہ عقل است و تا شخص محیط بمرتبہ عقل نشود این معنی اورا منکشف نکر دو چنانکہ کسے از روزن مشاہدہ نور نماید در نظر او متعدد و متجزی نماید و چون از روزن بیرون آرد مشاہدہ کند کہ این ہمہ انوار یکے است و تعدد و تجزئی بواسطہ بقصور ادراک او و حجب و فواصل می نمود انتہی،

و معنی سیوم اعقل است کہ مہذب شدہ است بمعرفت مقدمات صادقہ عقلیہ صرفہ و منور است بنور شریعت و کشف و با معان و غور بکنہ معانی میرسد حق تعالی در وصف اہل آن فرمودہ "أُولَئِكَ لَمْ يُولُوا الْآلِبَابَ" و قال "إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ لَفِيَ السَّمْعُ وَهُوَ شَهِيدٌ" الی غیر ذالک من المواضع، و خوض باین عقل سراسر سعادت است و ہمین عقل است کہ اعظم حج الہی است و جناب مرتضوی در حق آن فرمودہ کہ اہل نار در نار پیچ عمل را از صوم و صلوة تمنی نکلند غایت افسوس ایشان بر فقدان عقل باشد حیث یقولون "لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ"

و جہ سبب این تائید از ائمہ عرفان کہ مقتداے طرفین انداز وجودیہ و شہودیہ بوقوع آمدہ چنانچہ در نقل قول سابق گذشت و تجویز فکر و تنقیح آن بعقل نموده اند قال عین القضاۃ الہمدانی "و هو من اکابر الوجوۃ فی الزبدة" اعلم ان العقل میزان صحیح و احکامہ صادقہ یقینیہ لا کذب فیہا و هو عادل لا یتصور منه جور و قال الشیخ المجدد و هو من اکابر الشہودیۃ فی مکاتیبہ "این مسئلہ بتلاحق افکار منقح تر و از شائبہ حلول و اتحاد دور تر می شود" و قال فی المکتوب التاسع و الثمانین من الجلد الثالث بعد کلام طویل فی توجیہ کلام الصوفیۃ القائلة بوحدۃ الوجود "ماناکہ این مسئلہ توحید در متقدمان صوفیہ نیک محرر و ملخص شدہ بود ہر کسیکہ ازینہا مغلوب حال می گشت کلمہ در توحید کہ اتحاد نما باشد از دے ظاہر می شد و از غلبہ سکر بسر آن در نمی رفت و ظاہر آن عبارت را از شائبہ اتحاد و حلول مصروف نمی ساخت و چون نوبت بہ شیخ بزرگوار می الدین بن العربی قدس سرہ رسید او از کمال معرفت این مسئلہ دقیقہ را

مشروح و مبسوط و مبسوط و مفصل گردانید و در رنگ صرف و نحو در تدوین در آورده و مع ذالک جمع ازین طائفه مراد او را با فمیدہ خطیہ او نمودند و مطعون و ملام ساختند و درین مسئلہ و در اکثر تحقیقات شیخ محقق است و طاعنان او و در از صواب بزرگی و وفور علم شیخ را از تحقیق این مسئلہ باید دریافت نه بوسط طعن او باید کرد و این مسئلہ هر چند بزرگ و تلاحق افکار متاخران واضح و منقح ترمی گردد و از شعبہ ہائے حلول و اتحاد دور ترمی افتد، نحویکہ الحال بتلاحق افکار متاخران نحو یہ واضح و منقح گشته است ہرگز در زمان سیویہ و اخفش آن تنقیح و وضوح نہ داشت کہ تکمیل صناعت بہ تلاحق افکار است۔ شہر طول شرح ہذا کلام مبسوط، من شاء فلیرجع الیہ۔ پس غرض بفکر را مدح نمود و نہ گفت کہ بتلاحق کشف و منقح تر گشتہ وجہ سابع آنکہ ایراد این کلام بعد نقل کلام بعض اعزہ و توجیہ اعتراض بر آن دلالت می کند کہ گمان برہ است کہ استدلال ایشان بنا بر مجرد اعتماد بر عقل است حالانکہ این ہمہ برائے دو سبب است یکم برائے استیناس اصحاب عقول کہ ارباب عقول اند۔ دوم آنکہ تحقیق توحید حالی بدین وجہ کہ آیا از مجرد خیالات فاسد است کہ ترک آن مطلوب باشد و التزام آن معیوب، و یا از قبیل امور حقہ است کہ غرض در آن مطلوب و وصول باقصائے آن محمود، چنانچہ از سائر کتب ایشان مثل مکتوب مدنی، و کشف الغین نیز کثیر مستفاد می شود (تفصیل) و تفصیل این کلام آنکہ چون شخصی از استاد خود مثلاً علم حساب اخذ می کند، او را دو علم حاصل می شود یک علم بقواعدی کہ بہ سبب آن استخراج مجہولات عددیہ از معلومات آنہا می تواند کرد، و این علم حساب است، و دوم علم بانکہ او استاد من محاسب است، و این علم ضروری و جدائی ہرگز از علم اول منفک نتواند شد، علی ہذا القیاس مطالعہ تصنیفات این بزرگواران و تعمق در علوم فائضہ بر ایشان دو علم را افادہ می فرماید یکم آنکہ علم بحقائق کونیہ والہیہ علی ماہی علیہ فی نفس الامر، دوم آنکہ این بزرگواران نزاجمۃ الغیب والسنۃ الحق اند و ہرچہ می گویند از القادر حق می گویند۔

او بجز نائی و ما جز نے نیتم او دنی بی ما و ما بے دے نیتم

پس ہر گاہ این بزرگواران خود اصحاب کشف و شہود باشند و بنا بر قوت وجودت عقل برائے تکمیل طالبان دیگر کہ بہ مرتبہ شہود و کشف نرسیدہ اند مقصدی اقامت دلیل عقلی شوند البتہ رتبہ تکمیل را بارتبہ کمال ضم کردہ باشند، و وراثت نبوت را در حسن تفہیم و ارشاد بمضمون "نحن معاشر الانبیاء امرنا ان نكملنا" سے

علی قدر عقولهم حاصل کرده ذالک من فضل الله علینا وعلی الناس ولکن اکثر الناس لا یشکرون واین مقام بلا ضاعت عمر قیام یعنی دانستن چه قدر از حق دور و ما ذابعد الحق الا الضلال فانی تقصر فون .
 قوله مولانا جامی علیه الرحمة در حاشیه منہیہ نقد النصوص می فرماید شخصی حکایت کرد که در اثنا تفکر و تعمق در مسئله توحید جوابش در ربود کتابی در نظرش داشتند بر حاشیه آن سطرے چند نوشته مضمونش آنکه دریافت سر توحید جز بزر وال تعینات و فتا از رسوم و عادات درست ندهد و تصرف کردن در آن بنظر عقل محل خوف سوء خاتمه است . انتهى .

اقول فی هذا النقل تلبیس عظیم و تحریف شدید فی کلام الاکابر اذنا الله سبحانه و جمیع المسلمین من ذالک (تفصیل ابن مغالطه) تفصیل ابن اجمال آنکه لفظ وحدت وجود و وحدت شهود چنانکه در مکتوب مدنی مشروح شده در دو موضع اطلاق کرده می شود .

موضع اول مباحث سیر و سلوک الی الله فیقال هذا السالك فی مقام وحدة الوجود هو ذالک فی مقام وحدة الشهود یا گویند فلان را مقام توحید حاصل است ، و معنی وحدت وجود درین موضع آنست که سالک مستغرق شود در معرفت حقیقت جامع که عالم شریعت است و است و احکام تفرقه و تمایز از نظر سالک ساقط گردد ، و معنی وحدت شهود درین موضع آنست که سالک جمیع کتب در احکام تفرقه و جمیع پس جمیع اخبار را بوجهی واحد داند و بوجه دیگر کثیر و متباین مختص با حکام متنافیه و این مقام یکم و ارفع از مقام اول است که درین صحواست و در اول سکر حضرت خواجہ احراز در فقرات می فرمایند یقین بدانند که اشارت عظام و کبر اهل وجود و کشف که در وحدت و اتحاد گفته اند و کمال را در آن دانسته است که غیر حق نه بیند و بعضی کمال را در آن دانسته اند که شهود و وجه باقی در کثرت میسر آمد این معنی را احدیت جمع و وجود و شهود و احدیت در کثرت نامند و کمال اول را شهود احدیت ذات گفته اند الی آخر اقال ،

وقال الامام الغزالی فی کتاب الادعین فالفناء فی الفناء غایة الفناء وقد تظننه العامة طامات غیر معقولة ، و لیس کذا لک بل هذه الحالة لهم بالاضافة الی محبوبهم کما لک فی اکثر احوالک بالاضافة الی محبوبک من جاه لوما لاد معشوق فانک تصیر مستغرقاً المشدة الغضب بالفکر فی عدوک و لشدة الشوق بالفکر فی معشوقک حتی لا یكون فیہ متع لشیء اصلاً ، و انت فی هذه المتغرق غافل من کل شیء و عن استغراقک ایضاً ، و انما سمو هذه الحالة فناء و ان کان الشخص و الظل

باقیاً لان الاشخاص والاضلال لا وجود لهما حقيقة بل سائر الموجودات كلها اظلال الوجود الحقيقي الخ
 وموضع دیگر علم حقائق است که مقصود از آن معرفت اشیاء علی ما هی علیہ می باشد پس معنی وحدۃ
 وجود درین موضع آنست که تمام عالم اعراض مجتمع اند در حقیقت واحد، چنانچه صورت انسان و صورت
 فرس متوار داند بر طبیعت شمیعی در جمیع حالات باقی است بلا تغیر و لا تبدل فیها و آثار مختلفه باختلاف
 تماثل از طبیعت شمیعی ضاد می شود و آن تماثل را وجودی نیست الا اذا اعتبرت بضم ضمیمه سی الشیء و معنی
 وحدۃ نشود درین موضع آنست که عالم عکوس اسماء و صفات است منقطع شده در مرایا اعدای که مقابل
 آن اسماء و صفات واقع است مثلاً قدرت مقابل آن عجز است پس چون ضو قدرت در مرات عجز
 منعکس شد قدرت ممکنه گشت و علی هذا القیاس سائر الصفات والوجود پس معنی کلام مولانا عبد الرحمن جامی
 بقلاً علی حاشیة الکتاب المنانی آنست که دریافت سر توحید یعنی وصول بمقام وحدت جز بزوالت تعیبات فناء
 از رسوم و عادات دست ندهد.

و تخیل بر ابرادۃ این معنی آنست که سر توحید غالباً در اطلاقات این طالع بر همین حال و مقام واقع می شود
 و معنی ثانی را غالباً معرفت توحید و مسئلہ توحید می نامند و ظاهراً است که تصرف در آن مقام بنظر عقلی محل
 خوف سوختن است، زیرا که نظر عقلی را بوصول بآن مقام علاقه نیست چه مقامات و احوال عموماً از
 صفات قلب اند پس هر که عقل خود را بآن مقام متوجه کند آن مثل شخصی است که ادراک اصوات
 و لغات بحاسه بصر اراده کند یا ادراک الیوان و اضواء بحاسه سمع، ے کنه در صحن کاپی قلبیه جوید
 اضاع العمر فی طلب المحال،

پس ازین سعی عقلی جز انکار ادلیا حاصل نخواهد کرد و بشوم آن خاتمه اش در خطر خواهد بود لغو بالله من فالک
 و این کلام را با مسئلہ توحید که از علم حقائق است مسا می نیست، و چون آن مسئلہ را بکنهها ادراک
 کنیم لابد بقوت عقلیه خواهیم کرد زیرا که لطیفه مد که از لطائف انسانیه عقل است و بس قد مر فی حدیث
 البقی مافیہ کفایة آری عقل را مراتب است و هر مرتبه با دراک بعض معقولات وافی است و از ادراک
 بعض دیگر قاصر و نیز ظاهراً است که مولانا جامی عمده کسانی است که این مسئلہ را بلسان اهل نظر تقریر
 کرده چنانچه از مقدمه شرح ایشان بر فصوص هویدا است، پس اگر معنی این کلام چنان باشد که صاحب رساله
 فمیده است حال مولانا مخالف قال نباشد، و نحن لا نعتقد فی العاد و الجمالی مثل هذه الشناعة،

پس واضح شد کہ صاحب رسالہ در نقل ملفوظات بزرگان نا فہمیدہ است و بطریق حمل کلام است بر غیر محل وجہ دیگر آنکہ کشف را اقتدا صیح است بوحی و قد قال اللہ تعالیٰ فی حق کلامہ الذی لَا یَاْتِیْہِ الْبَاطِلُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْہِ وَلَا مِنْ خَلْفِہِ، "لَیْضِلُّ بِہِ کَثِیْرًا وَ یُہْدِیْ بِہِ کَثِیْرًا" و ظاہر است کہ ضلال بقرآن مجید در صورت تصدیق و اتباع ممکن نیست بلکہ بیکے از سہ وجہ باشد یا با انکار آن، یا تحلل آن بر غیر محل مع الافراق جملاً و یا بعصیان از مقتضائے آن، پس بچنان خطر و خوف سوم خاتمہ بیکے از سہ وجہ خواهد بود کہ عقل ناقص آن منجر می گردد، و آن یا انکار این مسئلہ است، یا کجائی در آن بجل بر حلول و اتحاد، یا بعد از امتثال انقیاد بمقتضیات آن۔ زیرا کہ خود از قبیل علیات نیست، کہ عصیان در آن جاری شود پس مراد از نظر نقل بالضرورة همان نظر خواهد بود کہ برسبیل انکار و تحریف آن باشد، نہ آنکہ برسبیل تحقیق و التقان است کہ محل خوف سوم خاتمہ ہمیں می تواند شد، و درین صورت ایقاع تشکیک در اعتراف بآن چنانچہ از صاحب رسالہ سابق گذشتہ و درین قسم مندرج خواهد شد، نہ آنکہ بعض اعزہ در مقام تحقیق و تائید ذکر گرداند

حکایت از شیخ عطاء اللہؒ کہ فرزند مولانا نور اللہؒ بودند و والد ایشان از جملہ خلفائے گرامی حضرت والد اند استماع نموده ام و بایمان مغلطہ ثبت آن نموده کہ شیخ مذکور از جناب حضرت والد تلقین نفی و اثبات می خواست موافق قاعدہ چشتیہ، حضرت ایشان وعده می فرمودند، تا روزی در ایام اعتکاف از بعین رمضان بتشریف در مسجد قانون گویان بدہانہ برائے نماز زوال برخاستند و طہارت کردند و شیخ مذکور این خدمت بجا آورد در آن وقت ایقام وعده خواست فرمودند کہ چشم بند کردہ از من بشنویں حضرت ایشان کلمہ لا اشرع کردند صوت منقطع گشت شیخ مذکور از حیرت چشم بکشا و دیدہ کہ از آن جناب نہ جسم است نہ اثر، از خوف چشم بر بست ہمراہ اثبات بدن مبارک ایشان پیدا گشت، دینر مرزا احمد بیگ پسر زارستم بیگ اندر زبان مولانا سید ابوسعید بیلوی نقل کرد کہ وقتی بعد نماز صبح برائے استفاضہ توجہ در خلوت خانہ آنجا قدم نہادیم، حجز را روشن دیدم و ازان حضرت اثرے نیافتم بجائے خود چشم بند کردہ نشستم بعد ساعتی بدن مبارک ایشان ہویدا گشت،

پس وصول بحقیقت توحید و فنا و زوال تعینات و رسوم چون آنجناب را بدین مرتبہ رسیدہ باشد، و دریافت سر توحید بالایوجد بعامتہ الاولیاء میسر شدہ باشد، کلام ایشان بنظر عقل صرف تائید و تحقیق آن خواهد بود برائے اذہان قاصو نہ باین معنی کہ خود اعتماد در تصدیق آن بر نظر عقل و بر این عقلیہ نموده باشند،

بس ایراد این کلام و تعریض بایشان مبنی از کمال جهل و بے خبری است نعوذ بالله من علم لا ینفع
و جهل لا یرفع، بلکه ظاهر آنست که اظهار آن درین کسوت از امر و الهام الہی باشد واللہ اعلم،

قال الشيخ فی کتابہ المستفی بالتفهیمات الالہیۃ "لبرسم در داند کہ این تقریر را بمردم برسان، این فقیر
السنہ شتی دار و بیک لسان ولی اللہ بن عبد الرحیم است، و بدیگرے انسان است، و بدیگرے حیوان و بدیگرے
نامی و بدیگرے جسم و بدیگرے جوہر و بلسان آخر ہمت است، و باعتبار آن لسان ہم تجرم ہم تجرم ہم
ہم فیل ہم بعیر و ہم غنم، معلم اسماء بر آدم من بودم و آنچہ بر نوح (علیہ السلام) طوفان شد و سبب نصرت او
شد من بودم و آنچہ بر ابراہیم (علیہ السلام) گلزار گشت من بودم تو ریت موسیٰ (علیہ السلام) من بودم
احیاء عیسیٰ (علیہ السلام) میت را من بودم و الحمد للرب العلمین" انتہی۔ و از سامعان این مقال دریا
شد کہ ثانی الحال ارشاد فرمودند کہ ہمراہ آن این معنی نیز الہام شدہ بود کہ عدم اظهار این تقریر موجب نوعی
از خبری خواہد بود فافہم،

قولہ و نیز شیخ اوحید الدین کرمانی فرماید بر طالب پوشیدہ نماند کہ بجز حفظ مقالات ارباب توحید و تخیل
معانی آن اکتفا کردن و آنرا مرتبہ از مراتب کمال شمردن غایت خسران و نہایت حرمان است،

اقول ہذا النقل من الطراز الاول ومن التحریف الاول انچہ مذکور است آن ازین کلام معلوم شد
تخیل معانی است نہ تعقل و تیقن بمعانی، و آنچہ مذکور است آنست کہ آن را فقط کمال شمردن نہ آنکہ آن را
وسیلہ تحقیق حقیقت و شہود گرداند یا تائیس از ہمان مجاہدین نماید و ظاہر است کہ اکتفا بجز حفظ و ضبط مقالہ
و تخیل معانی در جمیع مسائل حقہ از ہر علم مذکور است چہ جائے این مسئلہ و آنچہ مطلوب است تعقل و تیقن
معانی است از مقالات ارباب فن بکلیات و ضوابط پے بردن و از حسیض تقلید بذورہ تحقیق و ابقان
عروج نمودن و چون شیخ اوحید الدین کرمانی از ارباب توحید است و صاحب رسالہ بجز حفظ مقالہ او
و تخیل معانی آن اکتفا کردہ بلکہ این تخیل ہم بر وجہ صحیح نمودہ و معنی تخیل را کہ ینفعی تیقن نبودہ پس این دم و طعن
خود او باشد،

قال المحقق الداتی فی لوامع الاشراق "مراد بعلم نہ حفظ اقوال متداولہ مشہورہ است، بل مراد تیقن
بمطالب حقیقی است خواہ بنظر استدلال حاصل شود چنانچہ بطریق اہل نظر است کہ ایشان را علمی خوانند و خواہ
بطریق تصفیہ و استکمال چنانچہ شیمہ اہل فقر است، و ایشان را اولیا و عرفا می نامند و نہ رد و طائفہ بحقیقت

حکماء اند ثمر قال و ہر دو طریق در نہایت وصول سر بہ ہم نانی بر آمد "إِلَيْهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ" و منہا
 محققان ہر دو طریق صحیح خلاف نیست چنانچہ منقول است کہ شیخ عارف محقق مدق قدوة ارباب العیان
 صفوة اعیان الانسان شیخ ابوسعید بن ابی الخیر را باقدوة حکماء متاخرین شیخ ابوعلی بن سینا صحبتے افتاد
 بعد از انقضائے آن یکے گفت آنچہ او میداند ما می بینیم و دیگرے گفت آنچہ اومی بیند ما میدانیم "انتمی کلامہ
 سوال واستنبصار از صاحب رسالہ باید پرسید کہ این جمع وتالیف کہ از ایشان بظہور رسیدہ
 درین رسالہ بنقل مسئلتین از کلام قوم سعی نمودہ بعقل است یا بے عقل اگر بعقل است پس تصرف کردن
 درین مسائل بنظر عقل محل خوف سوء خاتمہ است اعاذنا اللہ سبحانہ و جمیع المسلمین من ذلک کما قال الجائی
 و بجز حفظ مقالات ارباب توحید و تخیل معانی آن اکتفا کہ درن خایت خسران و نہایت حرمان است
 کما قالہ اوحد الدین الکرمائی و اگر بے عقل است فلا علاج ۵

لکل داء دواء يستطب به الا الحماقة اعيت من يداويها
 لیکن ناظرین این رسالہ را باید کہ کلام اورا گوش کنند و بے عقل مجنون است و المجنون لاعلاء
 له کما علیہ الفتوی فی علم الفقہ

نکتہ اکنون نکتہ ذکر کنیم کہ رفع وساوس و شہات این مقام کند و سبیل حق ازان واضح گردد و ہی بندہ
 قائمہ باید دانست کہ افضل انحاء علم و اصدق آن وحی است پس ہر طریقے کہ اشبہ باشد با و اصدق
 باشد و مشابہت با وحی یا در مبادی طریق است یا در نفس طریق یا در آثار طریق و این ہمہ متقارب تلفیم
 اند پس ہر طریقے کہ مشابہ باشد بوحی در جمیع این وجوہ اصدق طرق بعدالوحی باشد باز چون تامل کنیم معلوم شود
 کہ غیر از طریق کشف طریقے اشبہ بوحی نیست اما مشابہت او در مبادی پس زیر کہ مراد از مبادی امورے
 است کہ معدوحی می شود و این امور عند التفحص مجاہدات و ریاضات و موافقت احکام مرضیہ الہی است
 از جمیع قوی چہ علمیہ و چہ علمیہ زیرا کہ در میان این ہر دو قوت ربطی نہادہ اند طبعی منشاء آن متفرع بودن
 ہر دو است بر حال توجہ بازدند و مدخلیت حال توجہ تاثیر ما چون ہمہ قوی بزرگ عبادت و رضائے الہی
 رنگین شوند و مناسبت قویہ با حظیرۃ القدس پیدا نمایند و امرے کہ منافی آن خطیرۃ است از جمیع قوی بر
 طرف شود و مستعد تلقی علوم مرسمہ در آن موطن گردند کہ شان حظیرۃ القدس افاضۃ عامہ است بر ہر
 مستعدے بحسب استعداد و ہمین است مبادی کشف چنانچہ بر عارف باحوال مکاشفین پوشیدہ

نست مگر آنکه وحی فرع انسلاخ اتم است نہ کشف و وحی مبنی بر استعداد جبلی و کسبی است معانہ کشف و لهذا وحی اخص و اقل از کشف می باشد،

و اما مشابہت در نفس طریق پس زیر که بطریق وحی آن است کہ موجی الیہ خلع کند لباس نسج خود را کہ متلوث است بعلوم خارجیہ و عادات بشریہ و آن مزاجم حالات اتصال است، پس تلقی نماید علم را از خطیرۃ القدس و باز بہ وظیفہ خود رجوع کند و ہمین است طریق کشف الا انکہ در وحی چنانچہ امر موجی از خطیرۃ القدس می باشد بلے محافظت طبقات سفلیہ بچنین کسوت معنوی ادویا لفظی و معنوی ہر دو نیز از ان موطن فایز می شود و در کشف، لباس لفظی و معنوی از مزاج استعداد مکشوف لہ و علوم مخزونہ او پیدا می شود، و فرقہ دیگر آنست کہ باعث برافاضہ علوم در وحی اول و پیشتر ارادہ خطیرۃ القدس می باشد و بعد موجی الیہ را جراحہ می سازند و اصطناع می نمایند پس ہیج دقیقہ از علوم مقصودۃ الانزال فرو نمی گذارند، و در کشف بیشتر سلسلہ جنبانی از جانب مکاشف می باشد خطیرۃ القدس بنا بر علم غریب خود یا تعدا فاضلہ معلوم فقہی طبعی اصلی بقدر خود استعداد مکاشف می ریزد و علم می ریزد و تاق بیا رغبت و مغبنتی می نماید و بر ہمیں جہت در ہمیں غالباً اعتقاد صوری ہم نمی باشد الاختلافاً صغیراً لا یعبار بہ و در کشفین اختلاف صوری اکثر می باشد و در آن مرتبہ ذوق می دلزد کہ بر غیر تحقیقی تجربین واضح نمی شود، و آفات بہت او را آثار طریق پس زیر کہ آثار وحی نزول سکینہ و تصدیق است بر عقل و غریبہ و فیضان اہتمام بر قلب و سر بیان متابعت در جوارح و استتباع برکت در حامل وحی و تلک آثار الکشف بعینہا الا انکہ وحی تصدیقہ است و غریبہ و مطاوعتہ ملزم بر غیر حامل نیز، و در کشف چنین نیست و نیز در وحی تصدیقہ و غریبہ و مطاوعتہ در امور ظاہر می شود کہ از مقتضیات صورۃ صفیہ مبعوث الیہم است بخلاف کشف، و لهذا انکار وحی کفر است و انکار کشف کفر نیست گو موجب عتاب شدید باشد قال اللہ تعالی فی الحدیث القدسی

مَنْ عَادَى لِي وَلِيََا فَقَدْ اذْنَتَهُ بِالْحَرْبِ

چون این قدر مہم بشد پس باید دانست کہ عموم ناس قابل وحی و کشف نیستند قال اللہ تعالی بَلْ يُرِيدُ كُلُّ امْرِءٍ اَنْ يُؤْتِيَ صُحُفًا مِّنْشُورَةً كَلَّا بَلْ لَئِنْ خَافُونَ الْآخِرَةَ كَلَّا لَأَن تَذَكَّرَ فَن شَاءَ ذَكَرَهُ پس چون خداے تعالی ارادہ فرماید کہ علم را در بنی آدم نازل کند بطریق وحی یا بطریق کشف از خاصان در گاہ خود و اگر در ازلی لائق این کار دانست بر می گردیند قال اللہ تعالی اِنَّهُ اَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ دان علم را بر دل او می ریزد کما قال نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْاَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ

و قلوب جماعه را بهمان نور منور ساخته و استعداد ایشان را ملو استعداد انبیاء و اولیاء نموده افکار ایشان را برقیح آن علم با عنایت خود بر می گارد، و تفصیل این مضمون انام رازی در تفسیر کبریا تحت قوله تعالی المص کتب انزل الیک فلا ینک فی صدرك خرج منه لتندبهم و ذکر لی المؤمنین، بکلام مبسوط بیان نموده من شان فی الجمله این طائفه برگزیده آن علم را بلسان متعارف اهل عقل تقریر می کنند و با فهم عوام قریب می گردانند تکمیلًا للنعمة و اتمامًا للرحمة - قال الله تعالی "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ" ازین جا معلوم شد که سعی این جماعه در اقامت دلائل و براهین بر علوم انبیاء و مکشوفات اولیاء از کسب سعادت و تحصیل اجر و نصرت دین الی چه رتبه دارد و ثواب ایشان هم دوش ثواب ائمه مجتهدین است، و مخالف ایشان مورد سخط و طرد الی پس حکم صاحب رساله بضیاع عمر ایشان سر اسر خطا است نفوذ بالذم من ذالک،

تألیف لما سبق باید دانست که کشف را اسوه حسنه است بوجی چنانچه وجی من حیث هو وجی تابع قواعد عقلی و مکتب از وی نیست، اما ورثه علوم وجی را که مجتهدین علماء اند باید که آن را بدلائل متعارف مدلل سازند و تقریب با ذهان طالبان نمایند و از مواد انکار بودن اذهان عوام در نگاه دارند و سعی ایشان درین باب مشکور و ایشان در سعی خود مآجور اند علی هذا القیاس کشف من حیث هو کشف تابع قواعد عقلی نیست اما تابعان و ورثه علوم مکاشفان را تقویت آن بدلائل عقلی ضروری است، و اگر مقدمات عقلیه مخالف کشف از کشف اولیاء الله واقع شود بقدر امکان لابد است از تطبیق بینهما و اگر ممکن نشود یا حواله بر اراده قائل کنند و حظ ایمان اجمالی بردارند چنانچه مذہب سلف است در متشابهات، یا تاویل کنند بتأویل صحیح قریبه الدلالت من الکلام، چنانچه مختار متأخرین است، لیکن این حکم حکم کشف اکابر اولیاء دکل و مسلمین است زیرا که رسیدن ہر سالک بحظيرة القدس ممکن نیست "أَلْطَمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يَدْخُلَ جَنَّةَ كَعْبِيرٍ" ع مگر موثقی بخواب اندر شتر شد و تعیین این قسم از اهل کشف که حاملان علوم نبوت و دواتان مناصب تبلیغ و رسالت اند آنست که متصف باشند بوفور علم ظاهر از ثریات و عقلیات و جامع باشند میان علم و کشف و شہود اتم و اکمل و قادر باشند بر تاصیل اصول و تقنین قوانین و تفریع فروع در معارف ربانیه و سلوکیہ و امر باشند بمعروف و ناهی از منکر، متقید بشرعیات ظاہر و باطن، و بشارات مشائخ کمال ایشان، و اشارات جناب رسالت علیہ الصلوٰۃ والسلام در مناسبات و واقعات بسوئے حقیقت طریق ایشان

رسیدہ باشد، و نظر ایشان نافذ، و عقیدۃ ایشان صحیح، و قلب ایشان صافی، و دقت عاقلانہ ایشان از ثبوت تجذبات شعریہ و وہمیات رسمیہ بری، و علوم ایشان منظم و باقی؛

و پوشیده نیست بر کس که بر احوال علماء و اولیاء این امت مطلع است که ممتاز باین منقبت، و مشرف باین شرف و مخصوص باین مرتبه درین امت مگر بعد قرون ثلثه و طبقات مجتهدین سوائے این سه کس که اشاره اجمالیہ باصول علم ایشان و اختصاص هر یک بطائفہ از معارف در اوراق ماضیه مذکور شده و اولهم الشیخ الامجد محی الدین بن العربی و ثانیهما الشیخ المجدد احمد بن عبد الاحد سرهندی و ثالثهم الشیخ الاعظم ولی الله بن عبد الرحیم الدعلوی قدس اسرارهم و جمع بینهم "فی مقعد صدق عند مليک مقتدر" پس طالب خیر را باید که در تتبع کلام این بر سر ترجمان شریعت جہد بلیغ بکار ببرد، و عمل بمقتضائے آن لازم گرد تصدیقا للمعارف الالیه و تحقیقا بالمعارف السلوکیه که راه ہدایت درین جزیر زمان منحصر در همین راه است چنانچہ از روئے دلیل واضح کمرہ شد، و باید که کلام این بر سر کس را جمع کند و اگر بظاہر اختلافی در خاطر او راه یابد و از رفع آن اختلاف عاجز شود بر قصور خود حمل نماید و بیقین بداند کہ در نفس الامر هیچ اختلاف نیست تا متمثل شود و بمضمون "لا تضربوا کتاب الله بعضه علی بعضه" فانما انزل کتاب الله یتصدق بعضه بعضا" ہو کما قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم، و در این جا شرح تبصره تمام شد،
(توضیح حقیقت مسئلہ وحدۃ الوجود و اختلاف تعبیرات و غلطی صنادید و تطبیق عبارات مشتاق)
قوله المسئلة الاولى فی وحدة الوجود۔

اقول اکثر آنچه درین مسئلتین از امہات مسائل ذکر نموده منقول از کتب اصحاب مذاہب پس قدح در آن
معنی ندارد زیرا کہ نزدیک فائز از مسلمات است، و آنچه مقصود ما درین مقام است دو چیز است
اول تنبیہ بر لغزش صاحب رسالہ در تقریر مطالب و مطلع ساختن بر مواقع غلط او نقل،

ثانی در بیان موافقت مذکور مخالفی که از مسلمانین در این امر ثانی موقوف است بر نقل کتب و تصانیف مخالفین پس فرمود باشد که زیر بر مطلب مسلط
مسلمین حد کافی از کلام مخالف این بزم صاحب سلمه نقل کنیم و توفیق فیما بین ما واضح می یازم و احکام تغییر را بر هر چه در این چنین کرده باشیم در بین
تقریر مسلمانین از عمده تطبیق بر آمده باشیم ان شاء الله تعالی و در مقام تطبیق بیش از چند نکته محتاج بیان نماند
قول باید دانست که خلاصه مسئله وحدت وجود آنچه از مصنفات شیخ اکبر و متبعان ایشان منع شده است
این است که اشیا چه خارجی و چه ذهنیه و چه کلیه و چه جزئیه و چه جوهر و چه اعراض بالبداهت مشتمل اند بر جزیری

بأن چیز یکے از دیگرے در احکام و آثار نخصه در مواقع تحقق خود ممتاز اند و تعبیر از ان چیز گاهے بمقامیت و گاهے بتعینات، و گاهے بوجودات خاصه فی نمایندگی فرماید که ما را بعلم الیقین که نہایت مرتبہ کشف است معلوم شدہ کہ این ہمہ اشیاء چنانچہ در وجودات خاصه خود با ہم افتراق و امتیاز دارند بچنین در امرے واحد کہ در حقیقت منشأ انتراع وجود بمعنی کون و حصول درین اشیاء و مبداء ترتب احکام و آثار اینها همان امر است اشتراک دارند پس او است کہ متعین شدہ است باین تعینات و مقید گشتہ است باین تعلیقات و ظاہر شدہ درین مظاہرہ ے عما را تاشتی و حسنک واحد و کل الی ذاک الجمال لیشیر۔

اقول فی المقام الاول فی هذا الكلام خلل من وجوه۔

و جہ اول آنکہ میگوئیم مراد از اشیاء ذہنیہ یا صور ذہنیہ است من حیث القیام بالنفس کہ مرتبہ علم است یا صور ذہنیہ حیث من حیث الحصول فی النفس کہ مرتبہ معلوم است و علی الشق الاول آن را در مقابلہ خارجیه ذکر کردن صحت پذیرد کہ آن نیز از موجودات خارجیه است و از کیفیات نفسانیہ کہ اقتدر فی موضعہ و علی الشق الثانی منتغات مثل شریک باری و معدودہ مطلق و لا ممکن عام نیز داخل باشند زیرا کہ تصورات ذہنیہ بآنها متعلق میشود اذ لا حجر فی التصور فی متعلق بکل شیء پس لازم می آید کہ مشتمل باشند بر وجودات خاصه و مشکوک باشند در امر واحد کہ آن عین ذات بحت است علی تقریرہ و زعمہ یا وجود منبسط است علی ما ہو الحق المقرر فی کتب تقوم پس ذات بحت یا وجود منبسط مشترک شدہ در موجودات و معدومات و ممکنات و منتغات پس لازم آمد کہ منتغات معدوم مطلق را ثبوت نفس الامر ی باشد و هذه سفسطة محضه والصوفیة براء عن القول بها اما این مناقشہ مناقشہ سهل است، یندفع بتخصیص الخارجیة علی الشق الاول والذهنیة علی الثاني و جثانی عین الیقین و حق الیقین را نہایت مرتبہ کشف گفتن غلطی است صریح زیرا کہ صوفیہ بعد از مرتبہ حق الیقین مختلف اند بعضی از وی چہار مرتبہ را اثبات فی کنند حقیقة الیقین و حق الحقیقة و حقیقة الحق و مرتبہ رابعہ کہ حادثات را گنجائش ندارد کہ با هو مشروح فی مکتوبات الشیخ ابراہیم المرادی آبادی و طائفہ حقیقة الیقین را مرتب شمرده اند و هو مختار الشیخ الاکبر قال فی کتاب المشاهدات و بعد هذا حقیقة الیقین ظهور الانفعالات عن العبد الکلی مع غیبتہ عنہا فیہ بنہ غیبا کنیا و غلبہ محققا و هذه غایة المراقب فالثلاثة کناية عن علم وعین و حق والرابعة^(۲) سینه قال علیه الصلوة والسلام

”کل حق حقیقة فحقیقة ایمانک“ الی آخر الحدیث، فہذہ الحقیقة بہا یختبر العبد المحقق فی نفسہ فی دعواہ فی معرفتہ حق الیقین فتأمل۔

وَجِبَ تَالِثًا لَمْ یَشْرَکْ دَر حَاصِل و کون مصدری و ترتب اثر مافی الجملة کہ از ضروریات است و از مشتبه گردانیدن با ضروری مستفاد می شود بے شبه موجب اشتراک در منشاء و مبداء است بالبداهة ایضاً پس مع هذا اگر موجب موجودیت آن منشاء و مبداء باشد پس متبی بر کشف نماید بلکه حکم عقل قطعی و یقینی شد و اگر موجب موجودیت او نیست چنانکہ قسے گمان می برند کہ آن منشاء و مبداء امر نسبی هست غیر موجود و ہوا الاستناد الی الواجب پس تفریح متعین شدن و تمیید گشتن و ظاہر بودن مناسب نیست، بلکہ عطف بواو می باید کرد تا مفہوم گردد کہ این حکم نیز از جمله مکشوفات است، متفرع بر مکشوف دیگر بتفریع عقلی فکری۔

و فی المقام الثانی باید دانست کہ اشتمال جمیع اشیاء بر وجودات خاصہ کہ بابہ الامتیاز بعضی اشیاء از بعضی است چنانکہ متفق علیہ است بین الشیخین، بچنان اشتراک جمیع اشیاء در امر واحد کہ مبداء ترتب احکام و آثار آنهاست و اوست کہ متعین شدہ است باین تعینات و ظاہر شدہ درین مظاہر و تفسیر گشتہ باین تقیدات نیز متفق علیہ است بینما چنانچہ حضرت شیخ مجدد در مکتوبات خود و سیوم از مکتوبات جلد ثالث می فرماید: آنچه در آخر کار بکرم و فضل مکشوف ساخته اند آنست کہ تعین اول مر حضرت ذات را تعالی و تقدس تعین حضرت وجود است کہ محیط ہما اشیاء و جامع جمیع اضداد است و خیر محض است و کثیر البرکۃ است“ پس انکار جہت جامعہ را در وجودات خاصہ نسبت کرد بنحضر شیخ مجدد و نسبت قصور بقیع و در کلام ایشان است، و ازین جامعہ معلوم شد کہ در میان شیخین در وجود جہت جامعہ نزاع لفظی ہم نیست و اختلاف تغییری ہم نہ ازے اختلاف در امرے دیگر است و آن آنست کہ این جہت جامعہ در میان وجودات خاصہ با حضرت ذات بحت نسبت بس دقیق و لطیف دارد، قال العلامة الدوانی فی الزوائد: ”نسبة الاول الى الثاني ام جميع النسب لا يشابهها شيء من النسب حق المشابهة ولا يباينها شيء منها حق المباينة وكل ما قيل او يقال في تقريب تلك النسبة الى الافهام فهو يتقيد من وجعنا على انه ١١- حمل على انه منطبق على حقيقة الامر كان مبعداً وان لوحظ من الوجه الذي به يناسبه كان مقبلاً“ پس شیخ اکبر تعبیر از ان نسبت بعینیت می کند و حضرت مجدد تعبیر از ان بعینیت نمی کند و برای مصلحت مامہ اغماص نظر ازین می فرماید با وجود اعتراف بانکہ بعین اوست، زیرا کہ بہ نسبت اکثر افہام قاصر و تعبیر

بعینیت موہم خلاف مقصود می شود و ایشان درین اغراض نظر از جهت مقتضائے وقت مصیب اندر زیراکه
 به سبب این تعبیر چه قدر ملاحظه و زنادقه تستر بزمی صوفیہ می شوند و دہریتہ انکار صانع را در صورت مسئلہ
 توحید فراموش نموده مبتدیان را تسویل می دهند و بانکار شرائع می کشند و حالانکہ مثل کسے کہ بدون تصحیح عقاید و تہذیب
 اعمال و اخلاق بمسئلہ توحید می آویزد مثل مرئیضے است کہ طبیب ویرامی فرماید کہ تریاق اعظم علاج تست وے
 رفته از جملہ اجزائے تریاق تھا قرص الافاعی را بخورد و نداند کہ قرص الافاعی در حالت امتزاج با اجزائے دیگر نافع
 است و چون متضرر شود سر وطن بہ طبیب نماید و نداند کہ طبیب تریاق فرمودہ بود نہ یک جزوے، اعاذنا اللہ
 من فطانتہ بتراء و مع ذالک در مخاطبات خواص اصحاب خود و محرمان اسرار خود سریان و احاطہ بہ حضرت
 ذات نسبت می کنند کما مر عن المکتوب لسابع والتسعین بعد المائتین من المجلد الاول "اعلم ان احاطة
 الحق سبحانه بالاشياء وسريانہ فیہا" الی اخرها قال صاحب لحد الفاصل بین الحق والباطل
 معنی سریان او در مراتب آنست کہ همان حضرت وجود دست کہ در جمیع مراتب ہویہ است در مرتبہ علو
 والوہیت بنفسہ محقق و موجود دست و در مراتب سفلیہ و امکانیہ ظہور نور اوست و پرتو کمال او در رنگ ظہور
 شخص در آئینہ ہائے متعددہ انتہی، و هذا بعینہ معنی قول الشيخ الاکبر "فهو عين كل شيء في الظهور
 ما هو عين الاشياء في ذواتها بل هو هو والاشياء الاشياء" انتہی۔

قولہ وادست حقیقۃ الحقائق و ذات الی تعالی شانہ و این ہمہ تعینات و تقیدات ظہور و شیون و کمالات ذاتیہ
 وے اند و این ہمہ احکام و آثار مقتضیات ہمان شیون و کمالات اند

اقول درین کلام خلل چند ہست۔

اول آنکہ وجود منبسط کہ ساری است در جمیع موجودات نزدیک صوفیہ مسمی حقیقۃ الحقائق نیست حالانکہ
 صاحب رسالہ در ذکر امر مشترک بین الوجودات الخاصۃ بآن تصریح کردہ۔ قال فی الفتوحات فی لباب
 السنادس، المعلومات اربعة۔ الاول الحق تعالی و هو الموصوف بالوجود المطلق لانه ليس معلولا
 لشيء ولا علتہ بل هو موجود بذاتہ الی اخرہ۔

و معلوہ ثان و هو الحقیقۃ الکلیۃ الی الحق و للعالم لا یتصف بالوجود و لا بالعدم و لا بالحد و لا
 و لا بالقدر بل فی القدیم اذا وصف بها قدیمہ و فی المحدث اذا وصف بها محدثہ فان وجد شیء

عن غير عدم متقدم كوجود الحق وصفاته قيل فيها موجود قديم لا تصاف الحق ببناء وان وجدنا في عن
عدم كوجود ما سوى الله تعالى وهو المحدث الموجود بغيره قيل فيها محدثة وهي في كل موجود بحقيقتها
فانها لا يقبل التجزى الم
ومعلوم ثالث وهو العالم كله.

ومعلوم رابع هو الانسان الخليفة الم
فمن علم هذه المعلومات فما بقي له معلوم أصلاً وقال في الباب الثاني في معرفة الالف واللام لما
كان الالف حظ الحق واللام حظ الانسان صارت الالف واللام للجنس فاذا ذكرت الالف واللام
ذكرت جميع الكون ومكونه

ثم قال وهذه كلها انواع وفصول للجنس الاغم الذي ما فوق جنس وهي حقيقة الحقائق الثالثة
القديمة في القديم لان ذاتها والمحدث في المحدث لان ذاتها هي بالنظر اليها لا موجودة ولا معدومة
لذا لا يمكن موجودة فلا يتصف بالقدم ولا بالحدث ولها ما يشبه كلاهما من جهة قبولها للصور
لا من جهة قبولها للمحدث والقديم فان الذي يشبهها موجود وكل موجود اما محدث وهو المخلق واما
محدث اسم فاعل وهو الخالق ثم قال واعلى ما يشبهها من المحدثات الهباء الذي خلق فيه صور
العالم ثم النور انزل منه في الشبهة بها فان النور صورة في الهباء كما ان الهباء صورة فيه انتهى.
اقول فقوله اعلى ما يشبهها الهباء نص على انه لا يصح ان يراد بحقيقة الحقائق الوجود المنبسط لان
حقيقة الحقائق شاملة للحق القديم والمخلق المحدث والهباء الذي هو الوجود المنبسط اول المحدثات
كما قال في الباب السادس بدء الخلق الهباء وايضاً قال في كتاب الاذلية وقالت طائفة يقول هذا ذات
معنى وذلك المعنى يسمى حقيقة الحقائق وهي لا موجودة ولا معدومة ولا محدثة ولا قديمة لكنها
في القديم قديمة وفي المحدث محدثة بالجملة حقيقة الحقائق در مصطلحات صوفية نام اول الاول
است، وانه موضوع بازاء وجود منبسط بلكه نام امرا جمالي ابهامي است که در اول تنزلات علميه اختيار يافته
و در هر شي عين آن شي است و اين وجود منبسط طلب است انما ظلال آن تنزل در عين، قال الشيخ صدقة
القولوى في مفتاح الغيب اعلم ان اول المراتب المعلومة والمسمات المنعوتة مرتبة الجمع والوجود
وقد يعبر عنها بعض المحققين بحقيقة الحقائق وتحضر احدى الجمع ومقام الجمع ونحو ذلك ونسبة

حكمها واثرها الى ماهيتها من امهات الحقائق الالهية والكونية كالوجود العام وام الكتاب ونحوهما
نسبة الذكورة الى الانوثة

وجبة ثانی مراد از ذات الهی در کلام صاحب رساله یا مرتبه ذات است من حیث الاطلاق یا مرتبه الوهیت است
و علی الشقین وجود مبسوط را ذات الهی گفتن باطل است اما علی الشق الاول پس مرتبه ذات نزدیک صوفیه
متعالی است از جمیع مقالات بلکه برتر است از آنکه بروی حکم توان کرد چه جائی مخصوص و اشتراک
قال المحقق الجائی فی مقدمه نقد النصوص عینیت هویت حق سبحانه اشاره است باطلاق او سبحانه باعقل
لا تعیش یعنی حضرت ذات بے تقید باعتبار یا عدم اعتبار این حضرت را غیب الغیب و بطن کل باطن و
هویت مطلقه نیز گویند و حق سبحانه از حیثیت اطلاق مذکور لایصح ان یحکم علیه بحکم او یعزف او
یضاف الیه نسبت ما من وحدۃ او وجوب وجود او مبدئیه او اقتضاء ایجاد او صدور او و اثر او
تعلق علم منه بنفسه او غیره زیرا که این همه مقتضی تعین و تقید است و شک نیست در آنکه تعقل
هر تعینی مسبوق است بلا تعین استی - وقال الشیخ الکبیر الصدرا لاین القنونی فی النصوص اعلم
ان الحق من حیث اطلاقه لا ینتمی الیه ان یحکم علیه او یعرف بوصف او یضاف الیه نسبت ما من
وحدۃ او وجوب وجود او مبدئیه او اقتضاء ایجاد او صدور او و اثر او تعلق علم منه بنفسه او غیره
لان کل ذلک یقتضی التعین و التقید و لا یمکن فی الهی تعلق کل متعین یقتضی سبق الالاتعین علیه
و کل ما ذکرناه ینافی الاطلاق بل تصور الاطلاق الحق ینبغی فیه ان یتعقل بمعنی انه وصف سلبی لا
بمعنی انه اطلاق ضده تعقید بل هو اطلاق عن الوحده و الکثرة المعلوماتین و عن الحصر الضیائی الالائی
و التقید و فی الجمع بین کل ذلک او التنزه عنه فیصح فی حقه کل ذلک حال تنزیه عن الجمع و نسبة
کل ذلک الیه و غیره و سلبه عنه علی السواء لیس احد الامرین باولی من الاخر انتهى -

وقال الشیخ المحدد السمرقندی فی مکتوبه فی تحریر مذهب الشیخ الاکبر و مذهب قدسنا^{الله}
تعالی بسرهما الحمد لله الذی جعل الامکان مرآة للوجوب و صیر العدم مظهر للوجود و الوجود
و الوجودان کا ناصفته کما له سبحانه فهو تعالی و راء هما بل و راء جمیع الاسماء و الصفات و راء
جمیع الشیون و الاعتبارات و راء الظهور و البطون و راء البروز و الکفون و راء التجلیات
و الظهورات و راء المکاشفات و المشاهدات و راء کل محسوس و معقول و راء کل موحوم

و متخیل فهو سبحانه و و راء الوداء ثمر و راء الوداء ثمر و راء الوداء

۵ چه گویم باتوا ز مرغ نشانه که با عقا بود هم آشیانه

ز عقا هست نلم پیش مردم ز مرغ هم بود آن نام هم گم - انتهی -

و اما علی الشق الثاني پس زیر که مرتبه الوهیت نزدیک صوفیه متاخر است از مرتبه ذات و غیر مرتبه وجود منبسط است قال الشيخ الكبير في مفتاح الغيب "الالوهية مرتبة للذات المقدسة ونسبتها اليها كنسبة السلطنة الى السلطان والخلافة الى الخليفة والنبوة الى النبي يعقل التمييز بينهما حقيقة وعلماً اي بين المرتبة وصاحبها من سلطان وخليفة وصاحبها وسواهما" وقال في ذالك الكتاب ايضاً "معلوم ان الالوهية مرتبة مرتبطة بالمالو" انتهي -

وقال الشيخ الاكبر في الفتوحات في اعتقاد اهل الاختصاص اية مشابهة بين الحق الواجب الوجود بذاته وبين الممكن وان كان واجباً عند من يقول بذالك لاقتضاء الذات او لاقتضاء العلم الى ان قال ولا يصح ان يجمع الحق والخلق في وجه ابد من حيث الذات لكن من حيث ان هذه الذات منعوتة بالالوهية فهذا حكم اخر يستقل العقل بادره وكل ما يستقل بادره كما يمكن ان يتقدم العلم به على شهود وذات الحق نائية عن هذا الحكم فان شهودها يتقدم على العلم بها بل يشهد ولا يعلم كما ان الالوهية يعلم ولا يشهد اي اخراً وقال في الفتوحات ايضاً "الالوهية مرتبة للذات فلا يستحقها الا الله فطلب مستحقها ما هو طلبها والمالو يطلبها وهي تطلبها والذات عنه عن كل شيء" وقال في الفتوحات ايضاً "الدائرة مطلق مرتبطة بالنقطة والنقطة مطلقة ليست مرتبطة بالدائرة نقطة الدائرة مرتبطة بالدائرة كذلك الذات المطلقة ليست مرتبطة بك والوهية الذات مرتبطة بالمالو كنقطة الدائرة" انتهي -

قوله قال بعض الصوفية ذات مقدس خود را بصور مختلف ظاهر می سازد و در هر صورتی شیون و صفات خود را که در مرتبه تعیین اول و ثانی دیده و دانسته است ظاهر می کند و هر چه می سازد -

قول این ظهور و اظهار صحیح است لیکن بوجهیکه اشتراک و تعدد ظهور راجع به بذات باشد بے اسطه بلکه بظن او و صادر اول از و همین است مذہب شیخ محمد دینز قال فی المکتوب الستین من لجلد الثالث "سبحان من لا یعتزى فی ذاته ولا فی صفاته ولا فی اسمائه بحدوث الا کسوان

وفي المكتوب التاسع والثمانين منه وانچه اين فقير از اطلاقات اليشان معنى همه اوست في فهم آنست
 كه اين همه جزئيات متفرق حادث ظهوريك ذات اند تعالى وتقدس در رنگ آنكه صورت آيد مثلاً در مآيا
 متعدده منعكس گردد و ظهور آنجا پيدا كند گويند همه اوست يعنى اين همه صور كه در مآياي متعدده نمود
 پيدا كرده است ظهوريك ذات زيدا است آنجا كدام جزئيت و اتحاد است و كدام حلول و تلوون ذات
 زيدا با وجود اين همه صور بر صرافت حالت اصلي خود است و اين صور در روى نيتجه افزوده است و نيتجه
 كاسته آنجا كه ذات زيدا است اين صور را آنجا نامى و نشانه نيتست تا بوى نسبت از نسب جزئيت
 و اتحاد و حلول و سر بيان پيدا كنند نيز الان كما كان را اينجا بايد جست چه در مرتبه كه اوست تعالى چنانچه
 عالم را پيش از ظهور آنجا گنجائش نبود بعد از ظهور هم آنجا گنجائش نباشد فلا جرم يكون الان كما كان.
 قوله و سر درين آنست كه نمى خواهد كه غير او وجود و تواليع وجود متصف شود و بمقتضاي غيرت وحدت
 و واحديت مى خواهد كه صفات و افعال و آثار همه بوى منسوب گردند و همه بوى را باشند تا غير او را
 دوست ندارند و بغير او محتاج نگردند.

هـ غيرتش غير در جهان ننگداشت لاجرم عين جملة اشيا شد.
 اقول اين كلام درين مقام از شعريات است و مع ذالك مشتمل بر مسامحات ليكن چون نقل از كلام
 غير است ما را با صاحب رساله درينجا تعرض نيت.

(نكته) اما نكته بيان كنم و آن آنست كه مراد از غير يا غير من جميع الوجوه است يا غير من وجه.
 و على الشق الاول پس در آن مرتبه حرف غيريت نيتست زيرا كه شهودا اشيا را اجمالاً در مرتبه وحدت تفصيلاً
 در مرتبه واحديت بآن طريقه است كه آنها از لوازم و شيون ذات باشند نه غير ذات و تعدد و كثرت در
 آن مرتبه مستهلك است.

قال الشيخ الكبير في مفتاح الغيب "فشهود الحق سبحانه في ذاته الاعيان الثابتة التي هي معلومة
 و مخلوقات عبارة عن روية في حضرة علمه الذاتي من حيث عدم مغايرة علمه ما يستلزمه من الحقائق
 اللازمة لوجوده التي هي اسماءه الذاتية الى آخر ما قال" ثم قال وهذا شهود الهى على ذاتي
 شهود المفصل في الجمل والكثير في الواحد والخلقة وثمرها وسعفها وما يتبعها في النواة
 الواحدة وكلها معدومة لانفسها غير موجبة كثرة وجوديتي في ذات ربها سبحانه انتهي.

علی الشق الثانی پس غیبان معنی متصف بوجود و توابع وجود البته هست اگر چه وجود ظلی باشد قال
 فی مفتاح الغیب فالعالمون والمحجوبون یرون الحق من وراء حجابہ الحق المذكور و امثالها
 لکن لا بحسبها ولا بحسب الحق فیظنون ان متعلق علمهم و رؤیتهم انما هو هذه الحقائق
 و صورها وان الحق غیر مرئی لهم و لا معلوم الا علما خیلیا من کونه مستندهم فی وجودهم
 و انه واحد لما یلزم من المفسد لو لم یکن کذا لک ونحو هذا من احکام التنزیہ اللازمة لهذا
 التوجید و طائفة اخرى وقفت فی مقابلة هؤلاء فغلب علیهم ادراک الحق فی کل حقیقة لکن علی
 وجه غلب علیهم فیہ الحق سبحانه علی امره فذهلوا عن کون الاشياء مجالیه تعالی و انه الظاهر فیها
 و حده فنقلوا غیره و لم یقرروا بسوی الحق تعالی الظاهر و اذا سالوا عن التعددات المدركة
 سببها لم یعرفوها و لا کیف هو و لم یستطیعوا جوابا و اما الکمل المتکونون فشاهد
 و الحق ظاهرا من حیث الوجود و الحقائق کما بها مجالی و مظاهر ثم قال بعد کلام طویل
 و هؤلاء هم الذین شهدوا الحق حق الشهود و عرفوه حق المعرفة ثم قال و اهل
 هذا المقام لا ینفون العالم علی نحو ما ینفیه اهل الشهود و الحال و لا یثبتونه علی نحو
 اثبات اهل الحجاب مع اعترافهم بالحق سبحانه و العالم و تمیزهم بین الحق و فلسوا
 ثم قال هو خلق و حق و تمیز غیر ما تصورہ عقل من صور التمزین انشی .

قولہ پس شیء را باعتبار تلبس بتعینات و تقیدات و ترتب احکام و آثار مختصه چنانچه بایک دیگر غیریت
 واقعی است یا مرتبه اطلاق ذات مقدس نیز غیریت نفس الامر می ست و با قطع نظر از این تعینات چنانچه
 اشارات بمرتبه اطلاق ذات تعالی و تقدس عینیة محض است با هم نیز اتحاد صرف است و مولانا رقم میفرماید
 ابیات ۴۰ چونکه نیزنگی اسیر رنگ شد موسی باموسی در جنگ شد
 چون نیزنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون دارنداشتی .

اقول این مطلب فی نفسه صحیح نیست لیکن صاحب رساله را در تقریر آن دو جا لغزش پیش آمده .
 اول آنکه مرتبه اطلاق محتمل دو معنی است ، معنی اول مرتبه تجرد از مظاہر و شیون و درین مرتبه ذات مقرر
 است بقیة اطلاق و معنی ثانی مرتبه که از قیة اطلاق نیز مطلق باشد و این مرتبه متحد است با جمیع موجودات
 چنانچه شیخ اکبر در معلومات اربعه بیان تصریح کرده و از کلام صاحب رساله مرتبه اول متناد می شود

زیر که قطع نظر از تعینات و تقیدات و ترتب احکام و آثار مخصوصه در آن مرتبه است و مرتبه ثانیه متعالی است از نظر قطع نظر چنانچه در مرتبه لایشرط شی و مرتبه که مورد اعتبار است ثلثه است در منطق میهن است پس کلام صاحب رساله علی الاطلاق و تبادره صحیح نباشد.

و دویم آنکه آیات مولوی روم را بطریق استشهاد برین مدعا آوردن معنی ندارد زیرا که بیت اول اشاره است بمشاهد مجویین و بیت ثانی اشاره است بمشاهده مغلوبین و مشاهده کمل متکین از مضمون بیتین متعالی است آنجا آشتی و جنگ هر دو محقق است بوجهی و هر دو مرتفع است بوجه آخر و از مجموع بیتین اگر چه تحقق هر دو توان گرفت لیکن ارتفاع هر دو بے ملاحظه تنافی گرفته نمی شود اینجا عبارت مفتاح الغیب را در تفصیل شهوایان هر سه طائفه که سابق منقول شده مطالعه باید نمود و بعد از آن بکلمه و کلام بسبب باید کشود و این جا فائده جلیله ذکر کنیم که صاحب رساله را درین مقام از آن فائده غفلت واقع شده.

فائده جلیله و آن آنست که قطع نظر از تعینات موجب حکم بعینیت اشیا با مرتبه وجود منبسط است اما اثر اطلاق ذات او تعالی پس وجود منبسط را بان مرتبه نسبت است بس دقیق تغییر از آن بعینیت مختار شیخ اکبر است و تغییر از آن لطیف مختار شیخ محمد و در نفس الامر هر دو تعبیر صحیح است چنانکه وجوه سبع عینیت من بعد مذکور نموده ایم. در مسئله ثانیه واضح خواهد شد پس اشیا را با مرتبه اطلاق بعینیت محض دانستن که وجه از وجوه غیرت را متحمل نباشد کما یفصح عنه لفظ المحض، قصور عظیم است، فلینبه له.

قوله و اما ذات مطلقه پس در مرتبه ظهور و تبس بقینات عین اشیا است چنانچه در مرتبه بطون و اطلاق غیر اینها. اقول درین کلام نیز قصور است زیرا که اشیا را در مرتبه بطون و اطلاق دو اعتبار است اول باعتبار تعینات آن اشیا و باین اعتبار غیر ذات اند و ثانی باعتبار اندراج آنها در وحدت ذات و باین اعتبار عین ذات اند پس حکم بغیرت علی الاطلاق غیر صحیح است و این جانیز کلام شیخ اکبر را در مفتاح الغیب بیان شهود حق اعیان ثابت را یابید که دو در قول او و هذا شهود الی ذاتی الی قوله غیر موجه کثرة وجود دینی ذات ربا سبحانه غور باید نمود، قال القیصری فی مقدمه شرحه للفصوص اعلمان الاسماء الالهیه صوراً معقولة فی علمه تعالی لانها لم یذاته لذاته واسماء وصفاته وتلك الصور العلییه من حیث انها عین الذات المتجلیة تعین خاص و نسبت متعینه هی المسماة بالاعیان الثابتة سواء كانت کلیة او جزئیة فی اصطلاح اهل الله و قال ایضا الاعیان من حیث تعیناتها العدمیه و امتیازها

من الوجود المطلق راجع الى العدم وان كانت باعتبار الحقيقة والتعينات الوجودية عين الوجود،
قوله وهذا معنى قول الشيخ الاكبر في الفتوحات "الرب حق والعبد حق. فما ادري من مكلف"
 وقوله "الحق المنزه هو الخلق المشبه" وقوله سبحانه الذي خلق الاشياء وهو عينها وقوله فهو عين
 ما بطن وعين ما ظهر ما اثر سواه غيره وما ثم من يطن عنه سواه وهو المسمى باسعيد الحرار وغير
 ذلك من اسماء المحدثات انتهى. ولا خفاء في كون ظاهر هذه الاقوال موحشاً جداً لكن مراده
 ما ذكرنا كما يدل عليه قوله في الفتوحات على ما ذكره المحقق الجامي في شرح اللمعات فهو عين كل شيء
 في الظهور ما هو عين الاشياء في ذواتها سبحانه وتعالى بل هو هو والاشياء اشياء

اقول لو كان معنى كلام الشيخ الاكبر ما ذكره وكان بناءه على تفاوت المراتب واتحاد الاشياء معه
 في مرتبة والتغاير بينه وبينها في مرتبة اخرى يلزم تشتت الضمائر واضطراب الكلام كما
 لا يخفى على الماهر يا ساليب بل التحقيق عن مراد الشيخ من هذه الكلمات احد الامرين اما
 مرتبة الجمع المتصفة بالاحكام المتضادة، قال الشيخ عبد الكريم الحلي في مراتب الوجود المرتبة
 الثالثة من مراتب الوجود المعبر عنها بالواحدة ومنه انشاء الكثرة بذاته وفيها تنعدم وتلاشي
 نهاية لانها ذات قابلة للبطون والظهور يصديق عليها كل واحد من هاتين النسبتين وفيها
 تظهر الاسماء والصفات وجميع المظاهر الالهية بالشان الذاتي لا يشعر ونها فيكون فيها
 كل واحد من الثاني ولهذا سمي المحققون هذه المرتبة بالغير وبمنشاء السوى وبمحصرة الجمع والوجود
 وبمحصرة الاسماء والصفات انتهى. او مرتبة الاطلاق بالمعنى الثاني كما اشرنا اليه قال
 القيصيري في مقدمة شرحه للفصوص الوجود من حيث هو هو اي لا بشرط شيء غير مقيد بالاطلاق
 والتقيد ولا هو كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص ولا واحد بالوحدة الزائدة على ذاته ولا كثير
 بل يلزمه هذه الاشياء بحسب مراتبه ومقاماته المبهمة عليها بقوله تعالى "رَفَعَ الدَّجَادُ وَالْعُشُ"
 فيصير مطلقاً ومقيداً وكلياً وجزئياً وعاماً وخاصاً واحداً وكثيراً من غير حصول التغير
 في ذاته وحقيقته

وقال الشيخ عبد الكريم في خطبة الانسان الكامل حقيقة الوجود المطلق عين هوية المسمى الحق
 والخلق وقال في اخر الباب الاول منه لهذا الجوهر رمضان الازل والابد وله صنفان الحق

والخلق وله اسماء الرب والعبد وله حكان الوجوب والامكان انتهى.
وقال الصدر الشيرازي في بعض رسائله وهذا الـ الوجود المطلق حقيقة الواجب عند الصفة
يوجد مع الهوية الواجبية ومع الهويات الامكانية بعد الامتياز بين موجود وموجود بهذا
الاعتبار انتهى.

قال العراقي في اللمعات في اللمعة الاولى اشتقاق عاشق ومعشوق از عشق است وعشق در
مقر غير خود از تعين منزله است، ودر حريم عين خود از ظهور و بطون مقدس انتهى.
قال المحقق الجائي في اشعة اللمعات في شرح قوله في المقدمة ايمائے کرده می آيد بحقیقه منزله از
تعين که آن حقیقت موضوع مسائل این علم است و مراد از تنزیه آن از تعین آنست که باوے بیج
نوع خصوصیت از وجوب و امکان و بایتبعها من الصفات والاحکام ملحوظ نباشد ثم قال برزاد
بکسوت معشوق یعنی واجب تعالی و تنیکه آن حقیقت مطلقه با اسماء و نسب الهی اعتبار کرده شود، و عاشق یعنی
ممكن و قته که تجلی در بصورت ممکنات ملأ اوعیناً اعتبار کرده شود انتهى.

نکته ثم ههنا نکتة يجب تنبيه لها، وهي ان الشيخ الأكبر كما انه من كبار علماء الصوفية
وحكامهم المحققين كذلك هو من اصحاب الاحوال والمقامات فربما يوقف في موقف الغلوين
فيتمسك في احكامهم ويرى رأيهم ويتزمل برؤية الحق عين رؤية الخلق، ثم يرجع الى مقام
التكليم ويعطى كل ذي حق حقه فهذا توجيه صحيح لكلماته الموحشة وقد ذكرهنا ما قال
الشيخ الكبير في مفتاح الغيب، وطائفة اخرى اوقفت في مقابلة هؤلاء الـ المحجوبين فغلب
عليهم ادراك الحق في كل حقيقة الى قوله ولم يستطيعوا جواباً، وما ينبغي ان يعلم ان استشهاده
على ما ذكره بقول الشيخ الأكبر في الفتوحات غير صحيح، لان المراد بقوله فهو عين كل شيء اما الله
في مرتبة الادراك بالمعنى الاول المتبادر من كلام صاحب الرسالة والحكم عليه بالعينية باعتبار
الظهور رجوع للنقيضين فان الاشياء مغايرة لتلك المرتبة بالغيرية النفس الامرية كما صرح
به صاحب الرسالة، واما الذات باعتبار التلبس بالتعينات والتقييدات والحكم عليه بالمغايرة بها
للأشياء في ذاتها الـ تلبساتها باقيود كما كتب صاحب الرسالة في الحاشية، نهافت صريح،
فهذا القول في الفتوحات اعدل شاهد على ان المراد احداً الامرين الذين ذكرناهما فافهم.

قولہ و تصور ظهور ذات مطلق درین مظاهر و تطویر او باین اطوار چنانچہ برین طائفہ علیہ مکشوف شدہ و ایشان بیار
 آن فرموده اند این است که او سبحانه و تعالی عین وجود صرف و هستی مطلق است،
 اقول همین است مذہب حضرت ماحمد علیہ السلام و قال فی المکتوب الرابع والثلاثین من الجلد الاول معلوم
 فرزند می اغزی باد که حقیقت حتی سبحانه وجود صرف است که امرے دیگر بآن انضمام نیافته است و آن وجود تعالی
 منشاء ہر خیر و کمال است، و مبدا ہر حسن و جمال و خیریت حقیقی و بسیطی است کہ ترکیب اصلا بآن راہ نیافہ است
 لا ذہنا ولا خارجا و بحسب حقیقت متمتع التصور است و محمول است بر ذات تعالی مواطاة لا اشتقاقا، ہر چند
 نسبت حمل را نیز در آن موطن فی الحقیقت گنجائش نیست زیرا کہ جمیع نسب در آنجا ساقط گشتہ اند و وجود یک
 عام و مشترک است از ظلال آن وجود خاص است تعالی و تقدس و این ظل محمول است بر ذات تعالی
 و تقدس و بر اشیاہ بر سبیل تشکیک اشتقاقا لا مواطاة، و مراد از آن ظل ظهور حضرت وجود دست تعالی در مراتب
 ترات و از افراد آن ظل اولی و اقدس و اشرف فردے است کہ محمول بر ذات است تعالی اشتقاقا پس در
 مرتبہ اصالت اللہ تعالی وجود توان گفت نہ اللہ تعالی موجود و در مرتبہ آن ظل اللہ موجود صادق است نہ اللہ
 وجود و چون حکماء و طائفہ از صوفیہ کہ بعینیت وجود قائل گشتہ اند و بحقیقت این فرق اطلاع نیافہ و ظل را
 از اصل جدا ساخته اشتقاق و حمل مواطاة ہر دو در یک مرتبہ اثبات نموده اند و در تصحیح حمل اشتقاق محتاج
 بہ تحمل و تکلف گشتہ، و الحق ما حققہ بالہام اللہ سبحانه و این اصالت و ظلیت در رنگ اصالت و ظلیت یا
 صفات حقیقیہ است زیرا کہ در مرتبہ اصالت کہ موطن اجمال است، غیب الغیب حمل این صفات بطریق مواطاة
 است نہ بطریق اشتقاق توان گفت اللہ تعالی علم نمی توان گفت اللہ تعالی عالم زیرا کہ حمل اشتقاق را از حصول
 مغایرت چارہ نبود و لو باعتبار وہو مفقود فی ذالک الموطن را بسا اذ التغایر لا یکون الا فی المراتب الظلیة
 و لا ظلیة ثمر لانه فوق التعین الاول بمراحل لان النسب ملحوظة بطریق الاجمال فی ذالک
 التعین و لا ملاحظہ لشی من الاشیاء بوجه من الوجوه فی ذالک الموطن و در مرتبہ ظلیت کہ تفصیل آن
 اجمال است حمل اشتقاق صادق است نہ حمل مواطاة لیکن عینیت این صفات در آن مرتبہ فرع عینیت است
 تعالی کہ مبدا ہر خیر و کمال و منشاء ہر حسن و جمال است و این فقیر در کتب و رسائل خود ہر جانہی عینیت وجود
 کردہ است مراد از آن وجود ظلی باید داشت کہ مصحح حمل اشتقاق است و این وجود ظلی نیز مبدا آثار خیر
 است پس ما ہیاتے کہ بان وجود متصف کردند ہر مرتبہ از مراتب موجودات خارجہ خواہند بود و فافہم

فانه ينفعاك في كثير من المواقف، پس صفات حقيقه نيز موجودات خارجيه باشند نيز در خارج موجود اند
وقال في المکتوب السابع والتسعين بعد المائتين، أعلم ان لكل مرتبة من مراتب تنزل الوجود
سبحانه اسما مختصا بها واحكاما لا توجد الا فيها، ودر اوائل اين مکتوب فرموده اند: أعلم ان احاطة
الحق سبحانه بالاشياء وسريانه فيه اله بالجملة بدون ذات حضرت حق عین وجود امرست متفق عليه
بين الشيخين لا اختلاف بينهما في ذلك، و اگر سائل اينجا سوال کند و گوید که در واقع
بسیار حضرت محمد بخلاف اين فاعل اند، از انجمله در مکتوب دويم از جلد ثانی
می فرمایند که حل اين اشکال آنچه برین فقیر ظاهر ساخته اند آنست که حضرت حق سبحانه و تعالی
بذات خود موجود است نه بوجود عین باشد آن وجود یا زائد.

و در مکتوب اول از همین جلد می فرمایند واجب الوجود ان کا ناصفته کمال له سبحانه فهو تعالی و راءهما
بل و راء جميع الاسماء والصفات و راء جميع الشیون والاعتبارات، وقال في المکتوب الثالث منه،
فان ذات تعالی موجود بذاته لا بالوجود عینا کان او زائدا، وقال في المکتوب الستين بعد المائتين،
وانك گفته ليس و راءه الا العدم المحض، زیرا که بعد از تمامی مراتب وجود خارجی وجود علمی حصول عدم
است که نقیض اوست ذات الله سبحانه و را بر این وجود عدم است، همچنانکه عدم را آنجا راه نیست
وجود را نیز گنجایش نه زیرا که وجودی که عدم بمناقضت او برپا باشد چه شایان آنحضرت است حل
سلطان اگر اطلاق وجود در آن مرتبه کنیم از تنگی عبارت وجودی خواهد بود که عدم را باو مجال بمناقضت نباشد
و آنچه این فقیر در بعض مکاتیب خود نوشته است که حقیقت حق سبحانه وجود محض است از انارسانی خود شایسته
است بحقیقت این معامله و ازین قبیل است بعضی ازین معارف که در توحید وجودی و غیر آن نوشته
شد بر سرش عدم اطلاع بوده است بحقیقت کار چون از حقیقت کار آگاه ساختند از آنچه در ابتدا بر سر
نوشته و گفته نادم و مستغفر گشت استغفر الله و اتوب الیه من جميع ما کره الله سبحانه و تعالی و در مکتوب خود
و سیوم از جلد ثالث می فرمایند و آنچه در آخر بکرم و فضل مکشوف ساختند آن است که تعین اول مر حضرت
ذات را تعالی و تقدس تعین حضرت وجود است که محیط همه اشیاء است و جامع جمیع امتداد است و غیر محض
و کثیر البرکه است که اکثر مشایخ این طائفه علیه آنرا عین ذات گفته اند تعالی و منع زیادتی آن بر ذات
نموده سبحانه غایت دقت و لطافت دارد که چشم هم کس او را نمی تواند دریافت و از اصل نمی تواند جدا ساخت

لہذا تعین بودن اور دین مدت مختفی ماند و از متعین متمیز نگشت و جم غفیر آن را بخداے پرستیدند و معبود
مطلوب ما و راہ آن بطلبیدند و مبداء آثار خارجی اور داشتند و مکنون خواہیث یومی اور انکاشتند و این
تمیز حق از مادون حق دوسلے بود کہ برائے این مسکین در پس ماندہ ذخیرہ داشتہ بودند و این نفی مشارکت
غیر معبود و معبود سبحانہ اولش ماندہ بود از انبیا علیہم الصلوٰۃ و التسلیمات کہ برائے این زلہ بردارشان نگاہ داشتہ
الحمد للہ الذی ہدانا لهذا و ما کنا لننتہدی لولا ان ہدانا اللہ لقد جات رسل ربنا بالحق۔

و نیز در مکتوب صد و بست و دویم از ان جلد می فرمایند و این فقیر در رساؤل خود تحقیق کردہ است کہ حضرت حق سبحا
و تعالی بذات خود موجود است نہ بوجود همچنین صفات ثمانیہ او سبحانہ و تعالی بذات واجب موجود اند جل شانہ نہ
بوجود کہ وجود بلکہ وجوب بل نیز در آن مرتبہ گنجائش نیست کہ وجوب وجود ہر دو از اعتبارات است انتہی۔ الی
غیر ذالک من مکاتیبہ۔

جواب گوئیم تطبیق بین کلامیہ نیز مستفاد از کلام اوست زیرا کہ ایشان ہر جا کہ نفی عینیت وجود کردہ اند
مراد از ان وجود منبسط را داشتہ اند کہ ظلم است از اظلال ذات بحت و ہر جا کہ قائل بعینیت آن یا ذات
شدہ اند مراد از ان وجودے را می دارند کہ عدم را باو محال نقاضت نباشد، و هذا ان المعینان معا
صرح بہما فی کلامہ کما لا یخفی علی من راجع الی ما نقلناہ و الی ما ترکنا من مکاتیبہ و سیاقی لذلک
زیادۃ توضیح و دلیل برین مدعا آنست کہ نزدیک ایشان ہم موجودیت ذات بخودی خود است یعنی او
تعالی بذات خود و نشاء انترلع وجود مصدری اعتباری است پس لاجرم عین وجود بخودی خود وجود
باشد و لہذا در الشیخ المجدد حیث کفانا مؤنثۃ التطبيق فقال و این فقیر در کتب و رساؤل خود ہر جا کہ نفی
عینیت وجود کردہ است مراد از ان وجود ظلی باید داشت کہ مصحح حمل اشتقاق است و این وجود ظلی
نیز مبداء آثار خارجیہ است الخ فقد صرح بالامر الاول و اگر اطلاق وجود در آن مرتبہ کنیم از تنگی عبارت
وجودے خواہد بود کہ عدم باو محال نقاضت نباشد، فقد صرح بالامر الثاني، و حال حضرت ایشان را بر اتمام نفی
عینیت این وجود آنست کہ در باوی نظر امرے کہ بہ سبب انضمام آن بہاہیات احکام و آثار مترتب می شوند
ہمیں وجود است، و امریکہ بلا واسطہ در جمیع موجودات ساری و جمیع ذرات عالم محیط است، ہمیں وجود
است پس در نفی عینیت آن بحضرت ذات مبالغہ می فرمایند و ادراک او تعالی آنحضرت را معری از بن وجود
بخود مخصوص می دانند و بان اہتمام می نمایند۔

فائدہ باید دانست کہ وجود را در محاورات بر چهار معنی اطلاق کرده می شود۔

اول معنی مصدری یعنی کون و حصول کہ مفهوم انتزاعی و معقول ثانوی است و این معنی قابل آن نیست کہ بگوید کہ وجود باین معنی مبدا و المبادی است پس ہر کہ از کلام صوفیہ این معنی را فہم کند جاہل با اصطلاح ایشان است
دویم اطلاق وجود بر وجود خاص ہر شئی یعنی حقیقت خاصہ وے از ان جہت کہ مرتب الاحکام و الآثار باشد
و باین معنی شیخ اشعرؒ فرمودہ کہ وجود ہر شئی عین ذات وے است و حکیم و صوفی بایشعری واجب موافق اند و اہل حق در قول خود کہ حقائق اشیاء ثابتہ و العلم بہا متحقق این معنی را ارادہ کردہ اند زیرا کہ حقائق اشیاء درین قول عبارت از ہویات خارجیہ است کہ مرتبہ الاحکام و الآثار اند۔

سیوم اطلاق وجود بر وجود منبسط کہ صوفیہ آن را نفس رحمانی گویند و آن صادر اول است بطریق ابداع از اول الاوائل زیرا کہ بقید انبساط مقید است اما باعتبار صوادر دیگر کہ در تحت وے است پس وجود مطلق است لا بشرط شئی و شمول وے موجودات خاصہ را مثل شمول کلی مرتبہ نیات را نیست زیرا کہ وے متحصل و متفرع بالفعل است و طبیعت کلیہ بہمہ نیست بلکہ شمول وے از باب انبساط و غیر ملکی کیفیت است و برائے تقسیم و تقریب ذہن بطریق تمثیل توان گفت کہ مثل شمول نفس انسانی ہست بسبب مرور بر بخارج و حروف و کلمات ملفوظہ را و لہذا ویر نفس رحمانی گویند و مثل شمول خط اسودست و حروف و کلمات مکتوبہ را و شمول حدید مر اسلحہ را و شمول قطن مر ثیاب را الی غیر ذلک من الامثال۔ و چون صدور ابداعی کہ مادہ و مدت و دایجا نیست بمنزلہ تفصیل اجمال و ظہور شئی در مرتبہ ثانیہ خود است بعض صوفیہ در عبارات بطریق تسامعین مرتبہ را از اول الاوائل ممتاز نمیکند و احکام این مرتبہ بر اول الاوائل محمول می سازند مثل آنکہ گویند "اولیٰ فی جمیع الذراری" و حقیقتہ سبحانہ ہوا الوجود المطلق لکن برہان قائم است کہ سران و اطلاق لا بشرط شئی وجود منبسط را بلا واسطہ است و اول الاوائل را بلا واسطہ وے است زیرا کہ اول الاوائل متعالی است اند آنکہ هیچ حکمہ در وے ملحوظ شود و حضرت شیخ مجتہد ہر جانفی عنایت وجودی کند ہمین معنی را مراد می دانند چہارم۔ اطلاق وجود بر اول الاوائل یعنی الوجود الحق الحق البحت کہ در وے هیچ ثبوت ماہیت نباشد زیرا کہ ہر باینکہ کہ باشد در مرتبہ خود موجودست و نہ معدوم، کمابین فی موضعہ پس چیزے کہ بسبب وے ترتب احکام و آثار شود اگر وے ہم ماہیت باشد هیچ جز موجود نشود پس بضرورت معلوم شد کہ در اینجا چیزے ہست کہ مطلقا ماہیت نیست لہذا حکیم می گوید لا ماہیۃ للواجب سوی الوجود پس وجود باین معنی اول الاوائل

و مبداء المبادی باشد و مصطلح صوفیه بوجود مطلق و ذات مطلق و احدیه مطلقه و غنیت هویتیه همین معنی است و در حقیقت منشاء انزعاف مفهوم کون و حصول و مبداء ترتب احکام و آثار همین معنی است زیرا که وے فعل محض است و ما سوائے وے فی الجملة بالقوة است چنانچه مبداء اضمار نسبت مگر نور محض خواه بلا واسطه خواه بواسطه پس وجودات خاصه بسبب توسط وجود منبسط منظر حضرت الوجود الحق می شوند و فعلیت حاصل می کنند و منشاء ترتب احکام و آثار می شوند و از ان جهت که مقید است و بالقوة اند منشاء ترتب نتوانند شد زیرا که هر چه بالقوة است بدان حیثیت معدوم است و معدوم منشاء ترتب احکام و آثار نتواند شد و بیشنخ مجدد هر جا یعنی وجود با حضرت ذات قائل شده اند همین معنی را می خواهند فلان ناقض بین کلامیه اصلاً بمثل فیہ مراتب وجود و تحصیل مراتب وجود را بر مراتب ما هیئت قیاس باید کرد پس انسان را مثلاً اعتبارات اول اعتبار من حیث هو بهو مع قطع النظر عن الخلط و التعرّیة بان یکون الحیثیة متعلّقة بالملاحظة دون المحووظ قال المحقق الدوالی حیث قال ان الانسان شلاد ان کان معتبرا من حیث هو هو الا ان العقل قد ينظر اليه من غیر نظر الی هذا الاعتبار و یقسمه الی المختبر بهذا الاعتبار و المختبر بالتحوین الاخیرین و نظیر ذلک ان قسمة الانسان الی الکلی و الجزئی صحیح مع ان المقسم هو الکلی فی الواقع و قال السید الناهض فی حواشی شرح المواقف و هو یشتمل جمیع المراتب الکلیة و الجزئیة و اذا سئل انه الف اولیس بالف فالجواب انه و لیس بالف ففی هذا الاعتبار ایها اجتماع النقیضین کما ان فی الاعتبار الاول ای اعتباره من حیث هو بان یکون الحیثیة شرحاً لذلک المرتبة و عنوانها ایها مراتبها.

و الی هذا الاعتبار اشار صاحب السلم حیث قال و الطبعی اعم باعتبار من المطلقه فلا یلزم تقسیم الشئی المارفة الی غیره پس انسان درین اعتبار متعالی است از مراتب ثلثه که بشرطی و بشرط لا و لا بشرط است بلکه از عنوان مقسمیت نیز اگر چه مقسم این مراتب همین اعتبار است و برین مرتبه قیاس باید کرد اول مراتب وجود را که من ذات تحت است نه چنانچه صاحب رساله فهمیده است که اول مراتب اول بشرط است فلینتبه له قد صرح بذلک شمس الدین الفارسی و حمل الوجود المطلق فی کلام الشیخ الاکبر علی هذه المرتبة و آنچه از کلام شیخ ابن ابراهیم کردی در بعض رسائل خود متبادر می شود که

مراد شیخ اکبر از وجود مطلق بشرط لا است پس ماؤل سبب و محمول است بر همین مرتبه یعنی بشرط عدم اعتبار الوجود و العدم اولاً اعتباراً گویا شیخ مذکور بر آن اشاره بر صرافت محض و تعویض صرف این مرتبه باین تعبیر ادا کرده اند فافهم.

و ثانی اعتبار او من حیث هو هو مطلقاً لئلا بشرط شئی و تفصیل احکام این مرتبه در بحث ما هیئت از کتب معقول به بسط تمام مذکورست پس مرتبه دوم از وجود از قبیل مرتبه انسان است لا بشرط شئی و این مرتبه از مراتب وجود منسبی است بحقیقه الحقائق و شیخ اکبر تعبیر از آن معلوم ثانی می کنند.

و مرتبه ثالث اعتبار او است من حیث هو بان یکون الحیثیة متعلقة بالماهیة ولا یکون العموم قیداً لها و هو بهذا الاعتبار کلی طبعی و کان هذا الاعتبار هو بعینه اعتبار التجوید عن الشخصات و النوعات و لا فرق بینهما الا بحسب العبارة و المفهوم دون الغایة و المقصود و لذلك یشتزک ان فی کثیر من الاحکام کالجندیة و النوعیة و بازاء این آخر مراتب وجود مرتبه الوهیت است و مرتبه تقید را نیز سه اعتبار است اول اعتبار بشرط لا و بازاء این از مراتب وجود مرتبه احدیت است علماً و مرتبه تجلی اعظم است عیناً و ثانی اعتبار بشرط شئی مع قید العموم و بازاء این از مراتب وجود مرتبه واحدیت است علماً و مرتبه وجود منبسط است عیناً و ثالث اعتبار بشرط شئی بالخصوص و این اگر اعتبار صفات فعلیه و جوبیه است حقائق اسماء خوانند و اگر باعتبار صفات افعالیه مکانیه است اعیان ثابته خوانند علماً و هویات امکانیه خلقیه عیناً فافهم لیکن در اعتبارات ما هیئت و اعتبارات وجود و فرق آنست که چون وجود بذات خود موجود است در هر مرتبه هویت و افعیه دارد و ممتاز از مرتبه دیگر باقیار بمقدس و ما هیات چون متقوم اند بماده خواه ماده جسمانی باشد خواه ماده امکانی این مراتب بعضی از آن در صرف ملاحظه اند و بعضی در خارج و اقیانازات آنها بنوع دیگر است والله اعلم.

قوله و ادر مراتب بسیار است.

اقول تعدد مراتب وجود امری است متفق علیه بین الشیخین و بطور تنزیل اصطلاح شیخ اکبر است و ظلیت و انعکاس باصطلاح شیخ مجدد و یشهد بذالك تلازم الاستمالات فی الغالب و دوران کل منهما مع الآخر وجود او عدماً فی الاکثر و فرق بین المذمبین آنست که حضرت مجدد آن ظاهر را عین مظهر نمیدانند و از تعبیر بعینت تحاشی میکنند و چون مادر و جوه سبع نسبت این اختلاف را بر هم نریم انشاء الله

تعالیٰ این فرق بنوعی انجامد و اختلاف مرتفع گردد، در مکتوب شصت و چهارم و جلد ثالث می فرمایند اگر گویند از لفظ تجلی و ظهور ظلی و امثال آنها که عبارت تو واقع می شود لازم می آید تنزل وجود در مراتب ظهورات چنانچه مشائخ دیگر گفته اند و حال آنکه توانکار تنزل وجود می نماند و چه آن چیست گوئیم که تنزل بر تقدیر لازم می آید که مظهر را عین ظاهر گوئیم چنانچه دیگران گفته اند اما اگر عین نگوئیم تنزل حیرا باشد و بخاند این فقیر عدم عنینیت ظاهر است با مظهر والله سبحانه الموفق انتهى۔

فائده باید دانست که صوفیه را در میان مراتب وجود و وجوه بسیار است بعضی دو مرتبه مقرر کرده اند و جواب و امکان یا علم و عین و بعضی سه و بعضی مرتبه و سیوم بر پنج مینمایند و بعضی چهار ذات و صفات و افعال و آثار و بکذا و شیخ صدر الدین قونوی در تفسیر سوره فاتحه ده مرتبه مقرر کرده اند و شیخ عبدالکریم حمیلی اصول مراتب را تا چهل رسانیده اند و بوجهی توان گفت که مراتب تنزلی تفصیلی وجود غیر قنای است کما حققناه فی مقام آخر لیکن چون صاحب رساله باتباع سیدی شرف الدین برین مراتب خمس اکتفا نموده مانیز در بحث برین مراتب اختصار می کنیم و آنچه از دقائق فرو گذاشته متصدی بیان آن نمی شویم لانه یقتضی مقاما آخر و محطبا آخر۔

قوله و اول مراتب او مرتبه لائقین و ذات بحت است و این مراتب فوق جمیع مراتب شینون و کمالا ذاتیه و است و فوق جمیع اعتبارات و تقیدات و ازین مرتبه تعبیر مرتبه لا بشرطی و اول الاول و اول و مبداء المبادی میکنند

اقول قال الشيخ المجدد فی المکتوب الاول من الجلد الثاني مشیرا الی هذه المرتبة الحمد لله الذي جعل الامکان مرآة للوجوب و صیر العالم مظهرا للوجود و الوجوب و الوجوب والوجود انکنا صفت کمال له تعالیٰ الی آخر قوله ے زمرغ من بود آن نام هم گم۔ وقد مر من قبل۔ و قال فی المکتوب الثاني والعشرين بعد المائة من الجلد الثالث فی جواب سوال زیرا که آن مرتبه مرتبه لائقین است الی آخر ما قال۔ و در مکتوب هفتاد و ششم از جلد ثالث می فرمایند باید دانست که هر جا که تعین است رتبه امکان دارد و بنوعی از عدم باو ے همراه که باعث تعین و تمیز وجود گشته است و بعضی بتعین الاشیاء انتهى۔ پس ازین کلام مستفاد شد که این مرتبه که امکان را بوجه در آن گنجایش عینیت تعالیٰ است از تعین و لذا که سمیت مرتبه لائقین۔

قولہ لیکن باید دانست کہ چنانچہ موجودیت این مرتبہ بذاتہ است اقیاز او از ماعدائے او کہ عدم است نیز بذاتہ است چنانچہ اقیاز او از ظلمت بذاتہ است پس چنانچہ وجود او بمعنی مابہ الوجودیۃ عین اوست تعین او بمعنی مابہ الامتیاز عین اوست پس سجدانہ فی ذاتہ امر محصل و متعین چنانچہ شایان جزئیہ تحقیقی است باشد و ابہام و عدم محصل کہ از خواص کلیہ است در آن بارگاہ بار نیاید ورنہ در تحصیل خود چنانچہ از لوازم کلیہ است محتاج بامرے محصل و عین باشد و احتیاج سمات حدوث و امکان۔

اقول ہمین ست مذہب شیخ محمد و نیز چنانچہ در مکتوب دولیت و سی و چہارم می فرمایند کہ "حقیقت حتی بجا وجود صرف ست کہ امرے دیگر بان انضمام نیافتہ است و آن وجود تعالیٰ منشأ ہر خیر و کمال ست و مبداء ہر حسن و جمال و جزئی است حقیقی" انتہی۔

لیکن اینجا باید دانست کہ چنانچہ وجود کہ مقابل عدم است در مرتبہ متاخرہ است ازین مرتبہ کما سیاتی تعین نیز کہ مقابل ابہام باشد کہ است متاخر است درین مرتبہ پس کلام شیخین کہ دلالت کند بر جزئیہ حقیقیہ آن مرتبہ بامر عینیت تعین بر آن مرتبہ را "مصرف است از ظاہر بالحکامات من اقوالہما۔ قال الحق الجامی فی مقدمۃ نقد النصوص" و اتحاد و جوب واجب با حقیقتش میان حکماء و صوفیہ متفق علیہا است۔ اما پیش حکماء جزئی حقیقی است و متعین است بتعین کہ عین ذات اوست علی طریق الوجود و پیش صوفیہ موحدہ نہ کلی است نہ جزئی و نہ خاص و نہ عام بلکہ مطلق است از ہمہ قیود واحدے کہ از قید انانیت نیز انتہی۔ وقال الشیخ الکبیر فی النصوص "ان الحق من حیث اطلاقہ الذاتی لایصح ان یحکم علیہ بحکم او یعرف بوصف و ایضاف الیہ نسبتہ ما من وحدۃ او وجوب وجود او مبدئیۃ او اقتضاء ایجاد و صدور او و تعلق علم منہ بنفسہ او بغیرہ لان کل ذلک لیتقضى بالتعین والتعید ولا یرب فی ان تعقل کل تعین یقتضى سبق اللاتعین علیہ۔ و کل ما ذکرناہ منافی الالطلاق بل تصور اطلاق الحق لشرط فیہ ان یتعقل بمعنی انہ وصف سلبی لاجمعنی انہ اطلاق ضدہ للتینا پس ذات درین مرتبہ چنانچہ متعالی است از وجود عینا کان او زائد، چنانچہ متعالی است از تعین عینا کان او زائد، و توضیح این دقیقہ آن است کہ تعین را سہ معنی است۔

الاول کون الشئ بحيث یمتنع فرض اشتراکہ بین امور متعددہ و ہو یحصل من نحو الوجود الذہنی۔
الثانی کون الشئ ممتازا عما عداہ و ہو یحصل بالوجود الخاص لاجمعنی ان الوجود ینضم الی

الشئی فیصیر المجموع شخصاً بل بمعنى ان الشئی یصیر بالوجود ممتازاً عما عداه كما انه یصیر به مبدءاً
للاثار قال المعلم الثاني فی تعلیقاته هویة الشئی وعینه و وحدته و خصوصیه و وجوده المنفرد
له کلاً واحداً انتهى -

والثالث كون الشئی غیر مبهمة و لا مشترک فی مرتبة تجوهر الذات بدون اضافته الى ما عداه
وسلب الابهام هناك سلب بسيط اجمالی كما فی الايجاب والسلب لا كما فی العدم والملکة. پس
تعین بالمعنی الاول امره است اعتباری و بابه التعین نحو وجود ذهنی است و فردی از افراد و شریک بازی
و امثال او نیز باین تعین متعین است و تعین بالمعنی الثاني امریست اعتباری و بابه التعین وجود حقیقی است که
موجود بنفسه است اعنی وجود منبسط و این تعین است که شایان جزئی حقیقی است از موجودات نفس الامریه -
و تعین بالمعنی الثالث امره است سلپی و مصداق آن عین ذات است و در جمیع طبائع کلیه یافته میشود
حتی که طبیعت اشتراک و ابهام نیز باین تعین متعین است ازینجا دانسته شد که صاحب رساله را در معانی تعین
اشباه اقتاده و تعین بمعنی بابه الامتیاز را عین این مرتبه قرار داده و ندانسته که این مرتبه را ما سومی نیست و آنکه
امتیاز فرع اشتراک است و چون این مرتبه با امره اشتراک در واقع نیست امتیاز چیرا باشد پس اشتراک و
امتیاز هر دو را درین مرتبه باز نیست و این مرتبه را نقیضه و مقابله نیست. قال الشيخ المجدد فی المکتوب
الرابع والستین من المجلد الثالث نقیض عدم نه آن وجود است که عین واجب است یا از اخص صفات
ذاتیه دے است سبحانه بلکه نقیض عدم ظلی است از ظلال آن وجود و عکس است از عکس آن بالجمله هر
وجودی که عدم در طرف او افتد از مظان امکان است و احتیاج بر رفع عدم نقیض اوست دارد انتهى
و قد فصل هذا المعنی بعبارات مختلفة فی مواضع كثيرة من مکاتبة کمالا یخفی علی من راجع الیهما.
ملخص ملخص الکلام آنکه تعین که عین ذات است شایان جزئی حقیقی نیست زیرا که طبائع کلیه نیز یافته میشود
و تعین که شایان جزئی حقیقی است پس عین ذات نیست بلکه متاخر است از ان در رنگ جو بلکه عند تحقیق
عین وجود است کما مر ذالک مفصلاً و اینجا صاحب رساله را دو جانب واقع شده -

اول آنکه امتیاز این مرتبه را قیاس کرده است بر امتیاز نور از ظلمت و این بر مشرب صوفیه هرگز درست
نمی شود کما عرفت زیرا که ظلمت نقیض نور است و مقابل آن و عدم نقیض ذات نیست بلکه وجود و عدم که
برایمان وارد می شوند ظاهر و احب و نقیض آن ظل اند که وجود منبسط است و ذات با و نیز محیط است احاطه

مخولة الکيفية وقدم ذلك في كلام الشيخ الكبير في النصوص مصرحاً آرسے این قیاس پر مذہب حکما راست است زیرا کہ نزدیک ایشان ذات واجب وجودی است خاص بن وجود مطلق کہ محیط است بجمع آنچه احکام و آثار از وی تشریح می شوند در موطنی از موطن پس در مقابلہ آن عدم واقع می تواند شد، فهو بمنزلة بشرط لا شئ، وصرفی بعدم اعتبار مطلقاً قابل است فهو عنده بمنزلة لا بشرط شئ، فالجزئية والكلية والتجرد والتلبس كلها اعتبارات متاخرة۔ قال العارف الجامي في حواشيه على النصوص "فاذا اعتبر مع الكلية كان كلياً واذا اعتبر مع الجزئية كان جزئياً واذا لم يعتبر مع شئ منهما لم يكن ان يحكم عليه بأنه كلي او جزئي۔ وقال المدقق الذنا في شرح الرباعيات "اصحاب ايمان وارباب برهان چنين دیده دانسته اند کہ وجود حق سبحانه عين ذات اوست، اما اهل برهان پس وجود را شرط سلب جميع سلب واعتبارات حقیقت واجب می دانند و وجود غیر او عبارت از نسبت خاص دانند کہ او را بحقیقت وجود حاصل شود بے آنکہ وجود را قیام باو باشد چنانچه حد و کسے را گویند کہ حدید موضوع صناعت او باشد و شمس کسے را گویند کہ او را با آفتاب نسبت خاص حاصل شود، اما اهل عیان پس وجود مطلق را یعنی وجود من حیث هو بے شرط تجرد و اطلاق و غیر آن حقیقت حق می دانند و آن را مراتب اثبات می کنند من حیث الاطلاق والفعل والوحدة مرتبة الوهية است وهي حقيقة الله وله بهنا الاعتبار الوجوب الذاتي والقدر ومن حيث التقيد والافعال وقابلية الوجود من الواجب بالفيض والتجلي حقیقت عالم است وله بهذا الاعتبار الامكان الذاتي والمعلولية، وقال الشيخ المجدد في بعض مكاتبه وجود را تعالی و تقدس هیچ مدی مقابل و هیچ نقیضی متصور نب، اگر وجود واجب تعالی را عدمی از اعدام نقیض باشد محتاج بود بر رفع آن نقیض و احتیاج از سمات نقض است کہ مناسب حال امکان است تعالی المدعی ذالک علواً کبراً انتهى۔ وقال الشيخ شمس الدين الفارسي في شرح مفتاح الغيب "وان ما سوى الوجود ليس الا العدم المطلق وهو الاشئ المحض فلا يحتاج في احديته الى وحدة وتعين يمتاز به عن الشئ اذ لا شئ غيره فوجدت عين ذاته انتم۔

ومن ههنا ظهر ان ما وقع في كلام العارف الجامي في الدبر الفاخرة "نعم ومقابلة لعدم وهو ليس بشئ" انتهى من قبيل السالبة الصداقة بانتفاء الموضوع كما لا يخفى على من تأمل فيما سبق من كلامه وفيما لحق وثاني آنکہ ذات حضرت حق را درین مرتبة جزئی حقیقی قرار داده و این فطری است، صریح، بلکه نزد ایشان

وجودے کے عین ذات است، مجزی است نہ کلی، اینجا کلام مولانا جامی در نقد النصوص کہ سابقہ مذکور شدہ یاد باید کرد و کلام محقق قیصری در اوائل مقدمہ شرح فصوص مطالعہ باید نمود، حیث یقول الوجود من حیث هو هو لے لا بشرط شی غیر مقید بالاطلاق والتقیید ولا هو کلی ولا جزئی انتہی۔ آخرے این تقریر ہم بر شرب حکماء است کہ ایشان ذات واجب را وجود مجزئ می گویند و اما آنچه در کلام حضرت مجدد واقع شدہ کہ جوہی است حقیقی پس بنا بر آنست کہ ایشان بعینیت مظهر باظاہر قابل نیستند لا جرم تعدد و کثر ظهور نے تجویز نمی کنند و در مقام غی آن تعبیر بحسبیت حقیقی می فرمایند اگر چه این تعبیر بکلیتاً نیز محمول بر مساحت است زیرا کہ وجوب و وجود را از مراتب متاخره می دانند پس تعین یعنی بابتیاز عما عداه کہ نشان جزئی حقیقی است نیز از رتب متاخره خواہ بود۔

فائدہ۔ عدم حصول نقیض مر این مرتبہ را در صورتی است کہ این مرتبہ را من حیث ہی اعتبار کنند و اگر من حیث الاطلاق والخصوص در آن مرتبہ نظر نمایند پس مقابل آن جمیع مراتب تقید و غنوم است چہ عدمی و چہ وجودی، قال الشیخ الکبیر فی مفتاح الغیب و حجابہ و عزہ و غناہ و قدسہ عبارة عن امتیاز حقیقتہ عن کل شیء یضاد ہا و عن عدم تعلقہ بشی و عدم افتقارہ فی ثبوت وجودہ لہ و بقائہ الی شیء انتہی۔

قولہ و اما تسمیہ این مرتبہ بلا تعین پس باعتبار قطع نظر از تعینات زوائد است، و معنی آنکہ ہمچو یکے از این تعینات زوائد در آن مرتبہ ملحوظ و معتبر نہ، و اما تلبس او بیکے از این تعینات وجوبے باشد آن تعین یا مکانی از لوازم ظهور ذات بحت است،

اقول تعینے کہ آنرا صاحب رسالہ عین ذات قرار دادہ نیز از زوائد است، و در مرتبہ متاخر است از مرتبہ ذات بحت و در رنگ وجود کما سبق توضیحہ و الاستشہاد علیہ بکلام ائمۃ المذہبین، پس تسمیہ این مرتبہ بلا تعین از ان جہت است کہ این مرتبہ متعالی است از تعین، عین باشد یا زائد، و تعینے کہ عین آن ذات است و حقیقت لا تعین است، قال المولانا جامی فی الدرر النافخۃ قال ما بہ تعینہ اذا کان ذاتیہ یعنی ان یکون ہو فی نفسہ غیر متعین انتہی۔ و قال الشیخ المجدد فی المکتوب الرابع عشر من الجلد الثالث ازینجا است کہ ہم غیر از صوفیہ وجود را عین ذات سبحانہ تصور کر دہ اند و تعین وجود را لا تعین الگاشہ انتہی۔ و قد سبق فی شرح ہذا المقام ما فیہ کفایتہ فلا حاجۃ الی الاعادۃ۔

قولہ قال الشیخ ابراہیم الکزدی فی جلاء الفہوم ما حاصلہ ان ہذہ المرتبۃ لہ سبحانہ و تعالیٰ

متعالیة عن جميع المتقابلات بمعنى انها ليست عين هذا ولا عين ذاك في الحاظ العقلي لا بمعنى انها منفكة عنهما معا فانها يستحيل خلوها عن البقيضين في متن الواقع انتهى.

اقول متبادرا بين كلام آنست که این مرتبه ذات را محض در ملاحظه و اعتبار عقل است و در نفس الامر ذات خالی از تلبس بیکه از متقابلات نیست پس هر چه در نفس الامر است بشرط شی و تلبس بتعینات است و چون این مرتبه محض یا اعتبار عقل باشد اگر چه این اعتبار نیز از اعتبارات نفس الامر می بود، لیکن ذات در نفس الامر درین مرتبه مبهم و غیر متحصل باشد و احتیاج لازم آید پس کلام سابق بر هم خورد زیرا که مقصود از آن آنست که چنانچه در مرتبه خود موجود است با قطع نظر از حقیقت متمیزه وجود همچنان در ذات خود متعین است، با قطع نظر از تعینات زائده، پس این کلام مناسب مطلب مستشهد علیه نیست فافهم.

سوال اگر گوئی توجیه کلام شیخ مذکور نزدیک توجیه است.

جواب گوئیم این مرتبه نفس الامر کما سیحی ذاک فی الرسالة ایضا و محیط است بآن احاطه مجهول الکیفیه معلومه الایة، و مرتبه ملاحظه از مواطن نفس الامر است پس معنی کلام شیخ مذکور آنست که این مرتبه فی حد ذاتها متعالی است از نفس الامر چون تنزل آن در نفس الامر اعتبار کنیم پس مدرک آن مرتبه از مواطن نفس الامر غیر از مواطن ملاحظه نیست که ظرف غلط و تعریه است و سوائے این موطن و مواطن دیگر همه مقتضی انضمام الحکم آن مواطن اند یا متحقق در آنها و تعریه در آن مواطن از جمیع متقابلات ممکن نیست و هذا لاینافی کون تلك المرتبة متحققة فی نفسها لانها متعالیة عن الواقع و مواطنه بل محیطة به فقولنا ان هذه المرتبة فی الواقع، مساحت من جهة قصور العبارة والتعبیر الاقرب عنه ان یقال ان الواقع بها ولها وفيها الى غير ذلك وانها محیطة بالواقع قیوم له، و کذا لا یتلزم کون تلك المرتبة اعتباریة كما وضع، قال الشيخ المجدد فی المکتوب الثاني عشر بعد المائة من الجلد الثالث علماء اصل سنت شکر الله تعالی سجدت در صفات ثمانیه حقیقیه واجب الوجود تعالی چه بلا زیا گفته اند که لا یهود لا غیره این معرفت در اطراد عقل است که بنور قر است و برکت متابعت انبیاء علیهم الصلوٰة و التسلیمات دریاد اند عقلا ازین عبارت ارتفاع القیضین می فهمند ندانسته اند که در حصول تناقض اتحاد مکان و اتحاد زمان شرط است و چون در آن حضرت جل سلطانها مکان و زمان گنجائش ندارد و تناقض چگونه متصور گردد و آنچه علما در رفع تناقض در لفظ غیر تصرف کرده اند و از غیر معنی خاص خواسته هیچ در کار نیست بلکه نظر کشنی منع

اين تخصيص مي نمايد و نفی غيريت بهر معنی که باشد اثبات می کند می یابیم که صفات واجبى جل شانہ چنانچه عين ذات اقدس او تعالى نیستند که زانند اند غیر ذات او سبحانه هم نیند اگر چه نسبت اثبیت پیدا کرده اینجا قضیه مقرره ارباب معقول که الاثنان متغایران "تخلف کرده است که نقض اصول شان نموده الى آخر ما قال -

وقال الصدر الشيرازى فى شواهد الربوبية "شعيب عليك ان تعلم ان الوحدة المعبرة فى موضوع التناقضين المحدودة من جملة الشخصات فى الوحدات الثمانية المشهورة للتناقض انما هى الوحدة الجسمانية الوضعية دون العقلية والاوجب عند تعقلنا جسمًا واحدًا اقتصافا بامرین متغایرين متقابلين، التقابل المستحيل وليس كذلك، وهذا التخصيص الذى اصلناه وان كان امرًا غير مشهور منصوص عليه فى كلام اكابر الحكماء والمنطقين، لكن يلوح من اشاراتهم وموفورهم وليستفاد من اراء اهل الكشف والشهود ويؤدى اليها التعمق فى المقاصد العالية انتهى

وتحقيق المقام ان التناقض بين ثبوت شئ شئى ونفيه عنه انما يتصور فى مرتبة الخلط بين الماهيات ومحولاتها فان نقيض الهيئة التركيبية هيئة تركيبية فالبسيط الحقيقى فى مرتبة بساطته الصرفة انما يتصور له النقيض البسيط الذى هو من قبيل السلب والايجاب بين المفردين، وقد عرفت ان هذا النوع من النقيض انما يتصور لما يمكن رفعه فى موطن من المواطن والحقيقة الشاملة لجميع المراتب والمحيط بها بل لتعالية عن الشمول واللاشمول لا يكون

لها نقيض فى الواقع وانما ذلك من قبيل الترهات المزخرفة الباطلة "كانياب الاغوال" ولك ان تقول الذات المعروضة للتعينات مقيدة بالقيود والتقييد لا بنفى القيد، مقدمة على القيود ومجموع القيود والمقيد فى الواقع فرتبة الذات مقدمة على مرتبة لحوق القيود فى الواقع ولك ان تقبل اتصاف الموضع باى مفهوم كان انما يصلح بانسابهما الى الواقع واجتماعهما فى مرتبة منه وهذا الانساب والاجتماع شان مرالشيون واعتبار من الاعتبارات فالمرتبة التى هى ورا جميع الشيون والاعتبارات متعالية عنه -

فان توهم توهم صدق النقائص المالبة بانتفاء الموضع فى هذا المقام فقد شهد على نفسه بالسفاهة لان الكلام فى الذات الالهية وائى عاقل يتوهم انتفاءها - وكذا من توهم صدق النقائص المرجبة فقد جهل بساطة الذات، وائى عاقل يتوهم تركيبها تعالى عما يقول الظالمون

علوا كبيرا واعدل شاهد على هذا التحقيق ما سبق نقله من كلام الشيخ الكبير في اوابل النصيحي
 "الحال بايد دانست كه هیچ يك از ماهیات بسیطه سوائے ذات حق باين علو و تعالى متصف نیست زیرا كه
 هیچ چیزی غیر او تعالى من جمیع الوجوه بسیط نیست" قال الشيخ مويد الدين الجندی اول شارحی انفس
 مشرب التحقيق الاتم يقتضى ان لا یخلو الارواح عن المادة كما ان الصورة الجسمیة لا بد لها من
 مادة صالحة لتصور تلك الصورة فهي لا یستغنی فی الوجود عن المادة فكذلك الصور الروحیة لا بد
 لها من مادة صالحة لتصور تلك الصور وهي حقيقة الحقائق وجوهر الجوهر وهیة الكل وهیولاه
 الحاملة لصور وجوبها و احكامها " انتهى - ولئن تنزلنا من اشتمال كل بسیط على المادة قلنا ان
 نقول كل شئ غیر الذات الالهیة فهو مصداق بنفسه لذات المفهوم من المفهومات العالیة
 المحیط به وهذا هو مصداق الهیة التركیبیة واما الذات المتعالیة فلا یمكن ان یحكم علیه بامر
 هو محیط به بل لا یمكن ان یحكم علیه بوصف اصلا كما امر التصريح بمنی كلام الشيخ الكبير -

ولئن تنزلنا عن ذلك ایضا قلنا ان نقول نقا لئس البساط لا یمكن اعتبارها قضایا لانه
 یستلزم التركیب فان اعتبرنا نقا لئسها فانما تعتبر مفردة وار قناع النقیضین عند ذلك
 جائز فی المرتبة قال السید الزاهد فی حاشی شرح المواقف "وتحقیق المقام ان التناقض كما
 یقع بین القضایا یقع بین المفردات فان اعتبرنا نقیض قضیة فار قناع النقیضین فی المرتبة
 مستلزم ضرورة انه لا یمكن ان یرفع قولنا الماهیة من حیث هی موجودة وقولنا لا یستلزم من حیث هی مجردة مقابلیه

احدهما وان اعتبرنا نقیضین مفردا فار قناع النقیضین فی المرتبة ممكن بل واجب ضرورة
 ان جمیع المحولات الایجابیة والسلبیة مسلوب عن مرتبة الهیة " انتهى
 قوله قال الحق الجای فی نقا لنصوص فیمكن بالنظر الى كل تعین حادث للوجود ان ینسلخ الوجود
 عنه ویتعین تعینا آخر ینعدم التعین الاول او نفسا لتعین هو الواجب الوجود الحق السكّر
 فی الحقائق لا التعین المعین انتهى -

اقول هذا النقل فی هذا المقام یصل من الطراز الاول وذلك ان هذه الاحكام المذكورة
 فی هذه العبارة كلها احكام للذات المقدمت فی المرتبة الرابعة السماة بالوجود للنسب كما سیبئی
 فی الرسالة وكما یدل علیه قوله قدس سره الوجود الحق الساری فی الحقائق - فالستفاد من هذا

الكلام شوبت التعین الواجب الوجود المنبسط الذي هو ظل للذات او مرتبة من مراتب تنزلاته باعتبار ظهور ذلك الظل في المهوريات الخاصة وظهور الذات في المراتب التي فوقها. كلاحدية والواحدية مثلا ليس ملزوماً للتعين فيجب التأمل في هذه الاستشهاد.

قوله ثم قال في الحاشية وهذا التعین الواجب انما هو بشرط لظهوره سبحانه في المراتب لا لتحقيقه في ذاته والا لزم ان ينقلب الواجب ممكنا انتهى.

اقول الضمير في قوله بظهوره راجع الى الوجود الحق الساري فعلم ان ما فوقه من المراتب متعالية عن التعین وهذا الوجود الساري الذي هو ظل للوجود البحت ايضا في نفسه ومرتبة ذاته ليس محتاجا ومفتقرا الى التعین الزائد وهذا مما اسلفناه فتذكر.

قوله اگر گویند ذات بحت ومبدأ المبادی اگر فی ذات متعین وجزئی حقیقی باشد تكثر وتعدد او باعتبار تلبس بتعینات زوائد متصور نشود زیرا که تكثر وتعدد خارج از خواص کلی است کما بین فی موضعه.

اقول محضی نمائند که در تقریب این اعتراض خلل ظاهر است.

ایا اولاً پس از انجمت که بنا بر این بر بودن ذات بحت ومبدأ المبادی از قبیل جزئیات تحقیقیه است و سابقا به تفصیل مذکور شد که این غلط صریح است مخالف نصوص جمیع صوفیه خصوصاً موحیدین بلکه آن مرتبه نه جزئی است نه کلی اگر مقدار شخصیات واقع شود جزئی باشد والا کلی والعارف الحاجی والتأخر التیصری و غیرهما من محققین نادون باعلی الاصوات علی نفی الکلیه والجزئیه عند تعالی وقد سبق من شواهد کلامیه ما فیہ کفایه فلیرجع الیه. پس فرض کردن ذات بحت از قبیل جزئیات حقیقیه فرض محال است، والحال جاز ان یستلزم محالاً آخر.

و اما ثانیاً پس از انجمت که تنافی وعدم اجتماع این دو مفهوم یعنی تعین که مقتضی وحدت است وتعدد که مقتضی تكثر است در صورت است که شیء واحد را بیک اعتبار اثبات کرده شود، و چون اعتبارات مختلفه را بمجال در آمده باشد پس اجتماع اجتماع نیست، و قنبر جوابذا الدعوی تعریف المتقابلین وحکوا باجتماع الابوة والبنوة نصانعا حقیقین وهما من اقسام المتقابلین الذین هما متناهیان و اینجا تعین ذات بحت را باعتبار ذات خود است. وتعدد باعتبار تلبس بتعینات زوائد کما اعتوی ما للمعتز ایضاً فلا استحالۃ فی اجتماعهما حیث فی نفس و شرطیه که بنا اعتراض است ظاهر غیر صحیح است.

و بوجه آخر، استدلال اجتماع تعین و تعدد وقتی مسلم است که فیما بینهما تنافی باشد و در میان این تعین و تعدد تنافی نیست پس منتهی الاجتماع نباشد چه ظاهر است که تعین و اینجا ذاتی است و آن مستلزم تعین عرضی بالخصوص نیست و الا لزوم کن نرید مثلاً نائماً دائماً و مستقیماً دائماً و متحرکاً دائماً - اوساکناً دائماً و لیکن للجزئی الحقیقی الحركة فی شیء من مقولاته و لا تبدل مقوله من المقولات بالنسبة الیه و چون تعین ذاتی مستلزم تعین عارضی بالخصوص نباشد اجتماع آن با تعدد تعینات عارضه ممکن باشد پس ملازمه باطل است -

و بوجه آخر، تعدد و منافی و حده عددی است و وحدت که بالاتر از وحدت عددی باشد تعدد و باو منافات ندارد، و وحده حضرت ذات حقیقی است نه عددی است صریح بالصیغۃ و الحکاء فی کلامهم و بوجه آخر، تعین یا شخصی است چنانچه تعین زید، یا نوعی است چنانچه تعین طبایع کلیه مثل انسان و فرس، و یا حقیقی است که بالاتر ازین هر دو است مثل تعین حضرت ذات، پس مبنا فی تعدد قسم اول است نه قسمین اخیرین فاللازمه باطله بالجملة ملازمست این شرطیه بوجه بسیار باطل است، و اما ثالثاً پس از آنجهت که تکرر و تعدد خارجی اصلاً بجزئیت ذات راه نیافته بلکه این تکرر و تعدد در وجود منبسط متوهم می شود و در حقیقت وجود منبسط هم متعدد و متکثر نیست، مگر در مهوریات خاصه که عکوس اعیان اند در مرآة ظاهر الوجود، فالوجود واحد و الموجود متعدد و هو القول بوحدة الوجود و تعدد الموجود و هو مذهب الصوفیة قال العارف الجامی فی الدوائح عظیم ترین حجاب و کشف ترین نقاب بحال وحدت حقیقی را تقیدات و تعددات است که در ظاهر وجود واقع شده است بواسطه تلبس آن با حکام و آثار اعیان ثابته و حضرت علم که باطن وجود است و مجربان را چنان نمی نماید که اعیان موجود شده اند در خارج، و حالانکه بوسه از وجود خارج بمشام ایشان نرسیده است و همیشه بر عدمیت اصلی خود بوده اند و خواهند بود و آنچه موجود و شهود است حقیقت وجود است، اما باعتبار تلبس با حکام و آثار اعیان نه از حیثیت تجرد و از آنها زیرا که ازین حیثیت بطون و خفا از لازم اوست پس فی الحقیقه حقیقه وجود همچنان بر وحده حقیقی خود است که ازلاً بود و ابداً نخواهد بود، اما بنظر اغیار بسبب اختجاب بصوره کثره احکام و آثار تقید و تعین در می آید و متعدد و متکثر نمی نماید الی آخر ما قال

پس تعدد و تكثر در وجود منبسط است في حد ذاته و نه در ذات بحت پس بطلان تالی شرطیه که تعدد و تكثر
 او باعتبار تعینات زائده واقع است چه در مرتبه ذات بلا واسطه و چه بواسطه وجود منبسط ممنوع خوا
 اما را بعاً پس از آن جهت که تعدد و تكثر خارجي مطلقاً از خواص کلیت نیست و آنچه از خواص کلیت
 است تعدد و تكثر است که محوج باشد در تحصیل و تحقیق بسوء افراد و اینجا بر عکس آن هویات خاصه
 محتاج اند در تحصیل و تحقیق خود بسوء ذات بحت و وجود منبسط لما تقدّر عند همران مابده التعین
 هو الوجود الحقیقی الذی هو موجود بنفسه و قائم بذاته قال المعلم الثاني فی (ع) ... هویتة الشئی
 و وحدته و تعینه و خصوصیتہ و وجودہ المنفرد له کلها واحد فاطلاق قوله زیر که تعدد و تكثر خارجي
 از خواص کلیت است في حیز المنع،

و اما خامساً پس از آن جهت که تعدد و تكثر خارجي در جزئیات حقیقیه بمعنی تحول و ظهور محال نیست زیرا که
 زید مثلاً جزئی حقیقی است و تعدد و تكثر او در موطن خارجیه مثل عالم مثال و عالم برزخ و عالم حشر جائز
 بل واقع است پس ذات بحت اگر چه فی ذاته متعین و جزئی حقیقی باشد تكثر و تعدد او بمعنی التحول
 و الظهور متصور است. قال المحقق الجائی "ثم لا يخفى على من تتبع معارفهم المبنوثة فی
 كتبهم ان ما يحكى من مكاشفاتهم و مشاهداتهم لا يدل على اثبات مبهمه مطلقة محيطة
 بالراتب العقلية والعينية منبسط على الموجودات الذهنية والخارجية ليس لها تعین یمتنع
 معه ظهورها مع تعین آخر من التعینات الالهية والخالقية فلا مانع ان ثبت لها تعین یجامع
 التعینات كلها، لا ينافي شيئاً منها، و يكون عين ذاته غير ذائعية عليه لاذنه و لا خارجاً اذا تصور العقل
 بهذا التعین امتنع عن خرضه مشتركاً بين كثير من اشتراك الكل بين جزئیاته لا عن تحول و ظهور
 فی الصور الكثيرة و المظاهر الغير للتناهي علماء و عیناً بنبش هادة بحسب النسب المختلفة و الاعتبار
 المتغيرة و اعتبر بذالك النفس الناطقة الانسانية السارية فی اقطار البدن و حواسها الظاهرة
 و قواها الباطنة بل بالنفس الناطقة الکمالية فانها اذا تحققت بظهورها الاسماء الجامع
 لكان الروض من بعض حقائقها اللازمة فيظهر فی صور كثيرة من غير تقييد و انحصار
 تصدق تلك الصور عليها بتصادق لا اتحاد عینها كما تتعدد باختلاف صورها، ولذا قيل

في ادريس (عليه السلام) هو الياس المرسل (عليه السلام) الى بعلبك لا بمعنى ان العين خلع
الصورة الادريسية وليس الصورة الالياسية والا لكان قولاً بالتناسخ بل ان هوية ادريس
(عليه السلام) مع كونها قائمة في انية وصورة في اسماء الاربعة ظهرت وتعينت في انية الالياس
(عليه السلام) الباقي الى الآن فيكون من حيث العين والحقيقة واحدة ومن حيث التعيين الصوري
اثنين كنجو جبرئيل وميكائيل وعزرائيل (عليهم السلام) يظهرون في الآن الواحد في بائنة
الف مكان بصور شتى كلها قائمة بهم، وكذلك ارواح الكل كما يروى عن قضيب البان
الموصلي كان يروى في زمان واحد في مجالس متعددة مشغلاً في كل بامر غير ما في الاخر ولما
ليرسع هذا الحديث او هام المتوغلين في الزمان والمكان تلقوه بالرد والعناد وحكموا عليه بالطلد
والفساد واما الذين منحوا التوفيق للنجاة من هذا المضيق فلما رآه متعالياً عن الزمان والمكان
علموا ان نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة متساوية فحوزوا ظهوره في كل زمان
وكل مكان بائى شان شاء ها وبائى صورة اراد تمثل مثلاً اذا طبعت صورة واحدة جزئية
في مرأى متعددة متكررة مختلفة بالكبر والصغر والطول والقصر والاستواء والتعديب
والتقعر وغير ذلك من الاختلافات فلا شك انها تكثرت بحسب تكثر الرايا، اختلفت
انطباعاتها بحسب اختلافاتها، وان هذا التكثر غير قاذح في وحدتها والظهور بحسب
كل واحدة من تلك المرأى غير مانع لها ان يظهر بحسب سائرهما فالواحد الحق سبحانه والله
المثل الاعلى، بمنزلة الصورة الواحدة والمهمات بمنزلة المرأى المتكررة المختلفة باستعداداتها
فهو سبحانه يظهر في كل عين بحسبها من غير تكثر وتغير في ذاتها المقدسة من غير ان يمنع
الظهور باحكام بعضها عن الظهور باحكام سائرهما معاً فانه في المثال المذكور انتهى.

واما سادس اسرار انجمت كاختلاف بكنيت وجزئيت درميان اشياء باختلاف نحو ادراك است
نه باختلاف مدركات، ولهذا اگر چیزی را بحواس ادراك کنیم چیزی باشد و همان چیز را چون بعقل ادراك
کنیم کلی باشد پس مدرک فی نفسه مع قطع النظر عن نحو الادراك نه کلی است نه جزئی. قال الشيخ المجتهد
في المكتوب الثالث من الجلد الثاني ويناسب هذه المعرفة ما قاله ارباب المعقون من ان الكنية
والجزئية تعرضان للماهية باعتبار خصوصية الوجود الذهني فلا يوصف بهما الماهية حال

الوجود الخارجی مزید بوجودی احوال متلاصل التعلل لیس بجزئی کما اندلس بکلی بل عرض
المجزیة بعد الوجود الذهنی الظلی انتهى.

و چون کلام در اینجا در مرتبه ذات بحکم است و آن مرتبه متعالی است از جمیع انحاء ادراک و شعور و حرف
کلیت و جزئیت در اینجا راست نمی آید.

و اما باعلا پس از آنجهت که این سوال بتمه منقوض است بمواد کثیره که جزئیت حقیقیه آنها جمع علیه است
مثلاً گویم زید اگر فی ذاته متعین و جزئی حقیقی باشد تکثر و تعدد در نشأه اولی و برزخ و باعتبار امریت
و التماز و باعتبار طفولیت و شباب و کهنیت و شیخوخت متصور نشود زیرا که این همه تعدد و تکثر خارجی
است و تعدد و تکثر خارجی از خواص کلی است که مابین فی موضع.

تجمل نکنی که آنچه از خواص کلی است صدق علی سبیل الاجتماع است نه علی سبیل البدلیة و اینجا علی سبیل
البدلیة است - زیرا که کلام ما در عدم تنافی تکثر است مخرجیت را نه اثبات کلیت آنها - و فی الحقیقت
اگر باعتبار ظرف زمان اجتماع نیست در ظرف دهر البته اجتماع حاصل است و با قطع نظر از بزرگ و کوچک
شخصیه جسم معین متصف می باشد بسواد و بیاض و نور و ظلمت و حرارت و برودت و وحدت شخصیه
ادنی زود و همچنین میوه و واحد بالشخص مواد صور بشمار است و همچنین جبرئیل (علیه السلام) فی ذاته متعین
و جزئی حقیقی است و باعتبار تلبس تبعینات زائده چون صورت و حیه و صورت اعرابی و صورت سد افق
تکثر و متعدد می شود الی غیر ذلک من مواد النقص و الله در من قال شعر

ه مبدم گر شود لباس بدل شخص صاحب لباس را چه خلل

بالحمد در تبیین آن اعتراض و دفع منوع و دفع مسددهای آنها که بیان کرده ایم دلیل قائم باید کرد
تا تقریب اعتراض تمام شود و در نه شرط القیاد و الله الهادی الی الرشاد.

قول گویم تحقیق آنست که مناط کلیت برظلیت است یعنی کلی آنست که ظل کثیرین است و منترع است
از آنها نه آنکه کثیرین ظل او باشند و اینجا همه کثرت ظلال مبداء المبادی اند و منترعات انداز و نه او ظل آنها
و منترع ازینها پس حرف تعدد و تکثر منافی جزئیت نشود.

اقول این کلام نیز مختل است.

اما اولاً پس از آنجهت که ظلیت باین معنی شان کلی عقلی است یعنی صورت عقلیه کلی نه شان کلی طبعی زیرا که کلی طبعی

اے معروض مفهوم الکلی ماخوذ من حیث ہو با تسع نظر از عروض کلیت متعالی است از آنکه ظلیت
کثیرین در آن اعتبار کرده شود کما هو المقرر فی کتب المنطق. و آنچه در اعتراض لازم آمده بود کلی طبعی بودن
است، فاللازم غیر من دفع و المندفع غیر لازم.

و اما ثانیاً پس از آنجهت که منقوض است بصورت خارجیہ زید و صور خیالیہ او زیرا کہ با ہم متصادق باشد
و تصادق صحیح انتزاع جابین است، و الا لما کان عکس الموجبة موجبة، پس لازم آید کہ صورت خارجیہ
کلی باشد زیرا کہ ظل صور کثیرہ خیالیہ است و مترشح از آنها بلکه عند التحقيق ہمہ صور خارجیہ اند زیرا کہ از قبیل
اعراض موجودہ اند در خارج گو محمل آنها نفس باشد و قوائے او، و این معنی ظلیت در صورت خیالیہ جزئی
حقیقی در مرتبہ علم فعلی با حسن وجه متصور می شود، زیرا کہ ظلیت صورت خارجیہ و اصالت صورت خیالیہ
در آن واضح تر است.

و اما ثالثاً پس از آنجهت کہ کلی طبعی عند القائلین بوجودہ فی الخارج باعتبار اخذہ لا بشرط شئی متعدد
در خارج زیرا کہ در افراد متعدده موجود است، و باوصاف موجودہ متنافیہ موصوف و با وجود انتقام
در یک فرد موجودہ می ماند در فرد دیگر، و مع ذلک ظل کثیرین و مترشح از آنها نیست، لذلک لکان
منتزعا عن الافراد و ظلالها لعلیکم موجودا فی الخارج فی مرتبہ ذاتہ بل باعتبار وجود الافراد،
و هو خلاف للذهب المتصور فی الکلی الطبعی فیلزم ان لا یكون کلیاً علی تحقیق صاحب الرسالۃ،
و ابارابا پس از آنجهت کہ قولہ پس حرف تعدد و تکرار منافی جزئیہ نشود و درین مقام بے موقع است، زیرا کہ
معرض صرف تعدد و تکرار لازم نکرده، بلکه تعدد و تکرار باعتبار تلبس بتعینات زوائد و آن البتہ منافی جزئیہ است
نزدیک معرض و الا لازم آید جزئیہ جمیع طبائع کلیہ زیرا کہ تعین بابه امتیاز الشئی عن غیرہ و در آنها ثابت است غایب
فی الباب آنجا تعین ذاتی است. فنقول مثلاً الانسان ممتاز بذاتہ عن الفرس، و هو جزئی حقیقی
لان تكثره و تعدده انما هو باعتبار التلبس بتعیناتہ الزوائد، فالانسان الظاهر فی مظهر من
مظاهرہ ممتاز عن الظاهر فی مظهر آخر بصفة وجودیہ، کزید الرحیم الممتاز عن عمالہا، و بصفة
عدمیہ کالعلیم من الجهول، او بصفة وجودیہ و عدم صفة اخرى کالکاتب الغیر الخياط عن
الخياط الغیر الکاتب، فلو لم یکن التکثر و التعدد باعتبار التلبس بالتعینات الزوائد منافیاً للجزئیة
الحقیقیة لزم كون طبیعة الانسان والفرس من قبیل الجزئیات الحقیقیة لان الامتیاز بذاتہ

شان الجزئی الحقیقی کما مر فی الرسالة۔

و اما خاصا پس از انجست که قید کثیرین در منزع منه که صاحب تحقیق آنرا اعتبار کرده بغایت مضرت است زیرا که مفهوم شمس از فرد واحد منزع است و افراد متصوره و متوهمه او که کثیرین اند ظل او بند پس باعتبار این قید لازم می آید که مفهوم شمس کلی نباشد زیرا که کثیرین ظل او بند نه او ظل کثیرین و هو سفسطه اولیة البطلان
قوله ایانمی بینی که هیولی در جمیع عناصر ساری است همچون سریان کلی در افراد خود۔

اقول درین کلام نیز خلط هست چه سریان هیولی در عناصر بر سریان کلی در افراد خود قیاس کردن باطل است
قوله حالانکه شخص واحد و جزئی حقیقی است کما هو مشروح فی موضعه۔

اقول این تشبیه در رفع استعداد مناسب بر مرتبه وجود منبسط است اما بسبب البادی پس وحدتش وحدت حقیقیه است و هیولی را این چنین وحدت کجا۔

قوله و نیز اهل تصریح می فرمایند که این عبارات ثلاثه یعنی لا بشرط و بشرط لا و بشرط شی چنانکه در کلیات جاری است در جزئیات نیز جاری است پس با وجود جزئیة حقیقیه بطور اول الا و اقل باین اطوار باعتبار تعینات زوائد بر ذات مستعد نباشد و مستلزم ابهام نبود و الله اعلم۔

اقول توهم ابهام باین تمثیلات مرتفع نمی شود زیرا که هیولی به نسبت صور مبهم است غیر متحصل و لهذا حکما گفته اند که هیولی قوه محض و استعداد صرف است و در تحصیل خود بصورت محتاج است و همچنین جزئی بتی به نسبت عوارض خود متحصل نیست بلکه در تشخیص و تعین محتاج است بعوارض پس باین تمثیلات در مقام رفع توهم ابهام موهم خلاف مقصود است زیرا که تبادر ازین تمثیلات آنست که اول الا و اقل به قیاس جزئی حقیقی و هیولی بدون اعتبار عوارض و صور مبهم است غیر متحصل و در کمال خود محتاج است بامور زائده معاذ الله من ذالک۔ بلکه اگر قریب تر ازین تمثیل خواهیم حال صور مرتبه در مرتبه به نسبت رانی بالنسب مرآة
قوله و مرتبه ثانیه تنزل وے است علما بشان کلی جامع مرئوسون الهیة و کونیه را بآن طریق که خود را باین شاه کلی بدانند و صورت علیه ذات متلبس باین شان کلی مراد را حاضر شود و این مرتبه مبهمی است بحقیقت محمدی و وحدت تعین اول در حضرت اجمال که فوق او مرتبه لاتعین است لا غیر پس حقیقت محمدی عبارت است

از ذات بحت باعتبار تلبس وے بشان کلی جامع۔

اقول حضرت مجدد نیز آن مرتبه را اثبات می کنند۔

(مرتبہ حقیقت محمدی) تفصیل این اجمال آنکہ حضرت ایشان در شیون و صفات فرق می کنند و شیون را
 عین ذات می دانند و صفات را از اند بر ذات کما سیجی فی مقامه ان شاء الله تعالی پس حضرت ذات را در
 مرتبہ شیون علمی ثابت می نمایند و متعلق آن مقصود بر حضرت ذات می دانند و می فرمایند کہ این شان العلم بالاتر از
 مرتبہ صفات است بلکه این علم را بر مرتبہ جمیع شیون مقدم می دارند چه شان الحیاء و چه غیر آن پس چون علم را منفتح
 سازیم عین این مرتبہ است زیرا کہ حضرت ذات بر جمیع شیون و اعتبارات مشتمل است و سایر حقائق در و سے
 مندرج اند و از جهت اصالت و افاضت باشد و چون این مرتبہ علم انکشاف ذات است پس درین انکشاف
 متلبس باشد بشان کلی جامع بر جمیع شیون الیہ و کونیہ را علماً قال الشیخ المجد فی الجلد الثالث فی المکتوب
 الثالث السبعین باید دانست کہ علم واجبی جل شانہ مثلاً چنانچہ از صفات ثمانیہ حقیقیہ زائده است چنانچہ
 اہل حق فرمودہ اند از شیون و اعتبارات ذاتیہ غیر زائده است بر ذات تعلق آن نیز ما سوائے ذات است
 سبحانہ عالم باشد با صفات واجبی جل شانہ چه آنچه بدایع ظلیت متسم گشته است و اسم زیادتی پیدا کردہ
 شایان مرتبہ مقدسہ حضرت ذات تعالی و تقدس نبود و تعلق با آن جناب قدس پیدا نکند و حصولی باشد یا حضوری
 اگر حضور ہی عالم و معلوم پیدا کردہ است اگر چه این مرتبہ اتحاد و نیز ظلم از ظلال آن مرتبہ مقدس است
 نہ عین آن اگر چه جمیع گمان عینیت آن برودہ اند و قسم دیگر کہ از شیون ذاتیہ غیر زائده است متعلق آن حضرت ذات
 است و پس تعالی و تقدس و بالاتر است از آنکہ ما سوائے ذات عز سلطانہ تعلق پیدا کند بالجملہ علمے کہ زائده
 است تعلق آن مقصود بر حضرت ذات است تعالی و تقدس و علمے کہ در مرتبہ حضرت ذات متنفی است
 همان علم زائده است از انتفاء آن علم ثبوت نقیض آن کہ جل نسبت لازم نیاید ہر گاہ کہ علم از صفات کاملہ است
 آنجا گنجائش ندارد و نقیض آن کہ سراسر نقیض است چه گنجائش دارد کہ در آن حضرت بار یا بد غایت مافی الباب
 این ہر دو نقیض از آن حضرت مسلوب بود و هیچ محذور نباشد عارفے گوید عرفت ربی بجمع الاضداد
 گویا بواسطہ علو آن مقام اقدس هیچ ازین دو نقیض آنجا نمی رسد ہر گاہ جمیع نسب و اعتبارات در آن
 حضرت مسلوب باشد چه ممکن است کہ او را از نسب و اعتبارات چارہ نبود و جمع در نقیض در و سے
 باشد خالق نسب و اعتبارات منزہ از نسب و اعتبارات است و قیاس غائب بر شاہد درین موطن مستحق است
 است با آنکہ گوئیم انتفاء علم خاص مستلزم مطلق نیست بلکه مستلزم عدم علم خاص است کہ متضمن بہ شائبہ

خلیت است، برین تقدیر هیچ محذور لازم نیاید و از تعارض نقیضین نشود فافهم۔

باید دانست ملے کہ از شیون ذات است تعالیٰ هیچ مناسبت ندارد و بعلمی که از صفات زائده است اگر چه اصل این علم همان علم است چه صفت زائده ظل شان ذاتی است آنجا همه انکشاف در انکشاف است و حصول است در عین حضور از جهت علو آن چهل نمی تواند در ظرف او افتاد و بقا صفت انمی تواند برخاست بخلاف صفت علم که چهل آن را بقا صفت بر پا است اگر چه وقوع آن غیر جائز و خطاست و این احتمال نقیض آن را باعث انحطاط او گشته است و از تعلق آنجناب قدس باز داشته چه احتمال نقیض کمال بر کمال که باشد آن را در انحصار گنجائش نیست و قال فی المکتوب السادس والسبعین منه "شان العلم چیز تابع شان الحیاة است اما علم را در مرتبه حضرت ذات تعالیٰ و تقدس بعد از سقوط اعتبار و شیون مقامی است که گنجائش حیات را نه و سایر صفات و شیون خود چه رسد مرتبه ایست در موطن نجر از جمیع نسب که ادراک اطلاق نور بر خود تجویز نمی پذیرد انکارم که علم را نیز آنجا گنجائش است نه آن علم که آن را حصولی یا حضوری گویند که آن با هر دو قسم خود تابع حیاة است، آن علم بے چون و بے چگونه است در رنگ حضرت ذات تعالیٰ و تقدس همه شعور است بے چون و بے اعتبار عالم و معلوم، و فوق آن مرتبه مرتبه ایست که علم را در آن موطن در رنگ سائر شیون گنجائش نیست آنجا همه نور است که اصل آن شعور است که بے چون و بے چگونه است و چون ظل آن حضرت نور بے چون و بے چگونه است از بے چونی اصل که عین نور است چه گویند و چه تواند گفت و همه کمالات چه وجودی و چه امکانی ظلال نور اند و بنور بر پا اند و وجود هم از نور وجود گشته است و مبدأ اثار شده است مرتبه اولی چون از مرتبه حضرت نور صرف راتحه انحطاط دارد و جامع شعور و نور است، مخبر صادق علیه الصلوة والسلام آن را مخلوق گفته است، و تعبیر از آن گاه بے عقل فرموده آنجا که گفته "اول ما خلق الله العقل العقل" و گاه بے بنوری فرموده و گفته "اول ما خلق الله نوری" و هر دو یکے است هم نور است و هم عقل و شعور و چون آن سرور علیه السلام این مرتبه نور را بخود نسبت داده است و فرموده نوری توان گفت که این مرتبه حقیقت محمّدی بود و تعین اول او باشد نه آن حقیقت و تعین اول که متعارف گشته است، ان تعین اگر ظله از ظلال این باشد هم مغتنم است، چنانچه مراد از این عقل آن عقل نیست که فلاسفه آنرا ایجاب از واجب تعالیٰ صادر اول گفته و آن را مصدر رد و رکثرث ساخته۔

باید دانست که هر جا تعین است راتحه امکان دارد و مشوبی از عدم باوے همراه است که با عین تعین

و تميز وجود گشته است و بضدها متبیین بالانشاء صفات واجب است جل شانها که تعین و تميز پيدا کرد و انما وجود
 قدیم واجب لذواتها نیستند بلکه واجب از ذات واجب اند تعالی که حاصل آن وجوب بالغیرست که از
 اقسام امکان است هر چند از اطلاق لفظ امکان در صفات قدیمه نحاشی لازم است که موهم حدوث است
 و مناسب آنجا اطلاق وجوب است که از ذات واجب آمده است تعالی امانی الحقیقت امکان گنجایش
 است وجوب شان لذواتها نیست و از غیر آمده است هر چند غیر نگویند و غیر مصطلح خوانند اما اثبیت مقتضی
 غیریت است الاثبات متغائر ان قضیه مقررہ ارباب معقول است عجب است که شیخ محی الدین بن العربی
 دو تعین را وجوب گفته است و سر تعین را امکان فی الحقیقت جمیع تعینات داغ ظلیت و راسخ امکان دارند
 هر چند از ممکن نامکن فرق بسیار است و یکے قدیم و دیگرے حادث بود اما همه از دائره امکان خارج نیستند
 و بولے از عدم دارند.

و مرتبه دویم که نور صرف است و بلا تعین متعین آنرا ذات بخت و احادیث مجروده خوانند در رنگ دیگران
 خیال کنی که آن حجاب است از حجب نور صرف ان الله تعالی سبعین الف حجاب من نور وظلمة
 هر چند تعین نیست اما حجاب مطلوب حقیقی است اگر چه آخرین حجب بود او تعالی و رار الورا را است این
 نور صرف چون داخل دائره تعین نیست و از ظلمت عدم منزله و مبرا است و لشد المثل الاعلی مثل آن
 مثل شمعان نور آفتاب است که حجاب قرص او است و در عین قرص او منتشر گشت حجاب او شده
 است فی الحدیث حجاب النور و این مرتبه علیا فوق تجلیات ذاتیه است از تجلیات فعل و صف چگوید زیرا که
 تجلی بے ثبوت تعین متصور نیست و این مقام فوق جمیع تعینات است اما منشأ آن تجلیات ذاتیه همان نور
 صرف است و تجلی بتوسط صور بند و لولاه لما حصل التجلی انتهى و قال فی المکتوب التاسع والسبعین
 چه ذات عز شأنه جامع جمیع اعتبارات است بلکه منزله از جمیع انتهى پس تنزه از جمیع در مرتبه لا تعین است
 و جامعیت جمیع اعتبارات درین مرتبه و قال فی المکتوب الرابع عشر بعد المائة منه و این حضرت
 وجود بطریق ظلیت جامع جمیع کمالات ذاتیه و صفاتیہ است اجمالاً انتهى

پس چون جامعیت جمیع کمالات حضرت وجود را که نزد ایشان تعین اول است از تعینات علیہ بطریق
 ظلیه ثابت باشد لابد حضرت ذات را که اصل این ظل است در مراتبه که فوق این تعین اول عینه است
 جامعیت جمیع کمالات بطریق اصلیت ثابت باشد تحقیقا بمعنی الظلیه و ما هی الا هذه المرتبه،

و همین معنی در نسخ بسیار از مکاتیب خود باین تعبیر ادامی فرماید که ظل هر چه دارد از اصل مستعار است .

سوال اگر گوئی که از کلام حضرت شیخ محمد و این قدر ثابت شد که حضرت ذات را مرتبه ایست که در آن مرتبه متلبس است بشان کلی جامع مرجمع شیون الهیه و کونیه را علّه و حضرت اجمال است که فوق آن مرتبه لا تعین است . و اما آنکه این مرتبه تعین اول است و مسمی بحقیقه محمدیه پس از کلام ثابت نیست ؛ بلکه خلاف آن ثابت است . و قال فی المکتوب السادس والستین من المجلد الثالث و چون آن سرور علیه السلام این مرتبه نور را بخود نسبت داده است و فرمود نور منی ، توان گفت که این مرتبه حقیقت محمدی بود و تعین اول باشد نه آن حقیقت و تعین که متعارف گشته است آن تعین با کر ظل از ظلال این باشد هم مغتنم است . انتهى و قال فی المکتوب الثالث والستین . حضرت شیخ محی الدین بن العربی قدس سره و متابعان که تفرقات خمس نوشته اند تعین اول از اجمال حضرت علم اعتبار نموده اند و آن را حقیقت محمدی گفته علیه و علی آله الصلوات و التسلیات ، و کشف این تعین را تجلی ذات دانسته و فوق این تعین لا تعین می دانند که مرتبه ذات بحسب است و احدیه مجرده از جمیع نسب و اعتبارات ، انتهى و بعد از این کلام طویل آورده اند و در آن مخالفت خود نسبت به شیخ اکبر اظهار می فرمایند پس تطبیق در بیان هر دو شیخ درین دو مقام چگونه حاصل شود ،

(جواب) گوئیم حضرت ایشان علم را در سه مرتبه اثبات می فرمایند . اول مرتبه شیون و آنرا عین ذات می دانند و این مرتبه منطبق است بر مرتبه ثانیه که از کلام شیخ اکبر ثابت شد . کما سلفناه و ثانی در مرتبه صفات و آن را زائد بر ذات غیر منفک آزان می فرمایند و آن بر وجود که تعین اول عینی است مقدم می دارند کما یحیی انشا الله تعالی . و ثالث در مرتبه اجمال تعین وجودی ، و آنرا ظل صفت العلم مینهند چنانچه صفة العلم را ظل شان العلم می گویند پس چون کلام ایشان را بر کلام وجودیه عرض کنم البته نزدیک صوفیه وجودیه هم این علم حلی که ظل صفة العلم است متاخر است از مرتبه حقیقت محمدیه و تعین اول بر آنست ؛ زیرا که متاخر است از تعین اول وجودیکه مرتبه رابعه است نزدیک ایشان ، و ذلك المرتبة متاخرة عنها و المتاخر عن المتاخر متاخر . پس سلب حقیقت محمدیه و تعین اول از علم اجمالی که مفاد کلام ایشان است ، نزدیک وجودیه نیز صادق است ، و چون حضرت ایشان از کلام شیخ اکبر و اتباع ایشان چنان فهمیده اند که مراتب همه مراتب وجود منبسط است ، و وجود منبسط من حیث هو نزدیک شیخ اکبر را تابع ایشان عین مرتبه ذات است پس مرتبه لا تعین همان است ، و ظل صفة العلم در آن وجود که آنرا

بعلم اجمالی و جملی تغییر می کنند مرتبه تعیین اول و سومی بحقیقت محمدی لاجرم اظهار مخالفت نیست شیخ اکبر و وجودی می نمایند و این فهم ایشان از مکشوفات نیست؛ بلکه دیگر دانشمندان درین باب با ایشان شریک اند. پس فهم واجب لقبول نیست زیرا که ان شاء الله تعالی مفصل مذکور خواهد شد که کلام حضرت ایشان در مثل این مقام بر قاصد جمع بین المکشوفین واجب التسلیم نیست؛ و ما قبل ازین مذموب شیخ اکبر را تنقیح کردیم که وجود منبسط نزدیک ایشان مرتبه است از مراتب تنزل ذات و تعیین اول و حقیقت محمدی ازاں بالاتر است و تکلیف بادل متعین فی الوجود المنبسط المشار الیه بالعلم الجلی و قول فصل درین مقام آنست که نزدیک شیخ محمد هرجه از مراتب تعینات موجود منبسط را ثابت است سواه کان کان تعینا اول و حقیقت محمدیه او تعینا ثانیاً و حضرت التفصیل، پس آن همه از ظلال مراتب و تعینات حضرت ذات است؛ و لهذا اظلال صفات را در مرتبه وجود منبسط ثابت می کنند و شیون را عین ذات می دانند پس حقیقت محمدی و تعیین اول که در وجود منبسط است ظل آن حقیقت محمدی و آن تعیین اول که در حضرت ذات است، و چون واضح شد که حضرت شیخ اکبر نیز مراتب علمیه و تنزلات باطن الوجود را مقدم بر مراتب عینیّه و تنزلات ظاهر الوجود می دانند پس هر چه در ظاهر الوجود است اول در باطن الوجود متحقق گشته، لاجرم نزد چنین منطبق شدند. گو شیخ اکبر تغییر به تقدم و تاخر اختیار کردند و شیخ محمد تغییر با صالت و ظلّیت، و لامشاحه فی التبعیث و الاصطلاحات

ه خواب یک خواب است باشد مختلف تعبیر.

و ازینجا اختلاف دیگر هم از هم پاشند و آن آنست که حقیقت محمدی نزد یک حضرت محمد و در اصطلاح از اصطلاحات ایشان تعیین وجودی باقی است، و آن ظل حضرت ذات است که مثلست بر جمیع شیون، و لذا است که ظل باصل خود در ارجح کرده شود پس حضرت ایشان نظر تبعین نمودند تعیین اول الحقیقت محمدی قرار دادند و شیخ اکبر در لفظ حقیقت محمدی اصطلاحات دیگر دارند کما سیحی ان شاء الله تعالی.

قوله و مرتبه ثالث تنزل و س است علماً بتفصیل این شان کلی بآن طریق که خود را بشیونات الهیه گویند که دران شان کلی اندراج داشتند به تفصیل بدانند و آن را تعین ثانی و واحدیت، و حضرت تفصیل و باطن وجودی که اقول حضرت شیخ محمد دینزباین مرتبه قائل اند زیرا که نزدیک ایشان شان العلم را که مرتبه شایقه علمیه است ظله است که آنرا صفة العلم می گویند و چون شان العلم عین ذات است، صفة العلم را ظل ذات هم میفرمایند.

و نیز می فرمایند گو شیونات الهیہ و کونیہ درین مرتبہ تمیز و تفصیل پیدا کرده حقائق ممکنات درین مرتبہ متعین شدہ
 قال فی المکتوب الرابع والثلاثین بعد المائین من الجلد الاول اے فرزند سرغامض بشنو
 کہ کمالات ذاتیہ در مرتبہ حضرت ذات تعالی و تقدس عین حضرت ذات است مثلاً صفت علم در آن موطن
 عین حضرت ذات است و تعالی و پھنچین قدرت و ارادہ و سایر صفات و ایضاً در آن موطن حضرت ذات
 بتمامہ علم است و پھنچین بتمامہ قدرت است نہ آنکہ بعض حضرت ذات علم است و بعض دیگر قدرت
 کہ بعض و تجزئی آنجا محال است و این کمالات کہ گویا منترجہ از حضرت ذات است تعالی در مرتبہ
 حضرت علم تفصیل یافته و تمیز پیدا کردہ مع بقاء حضرت الذات تعالی و تقدس علی تلک الصرافتہ
 الاحمالیہ بعد از آن ہیچ چیز در آن موطن نماندہ کہ درین تفصیل داخل نشدہ و متمیز نگشتہ بلکہ جمیع کمالات کہ
 ہر کدام ایشان عین حضرت ذات بودہ تعالی در مرتبہ علم آمدہ است و این کمالات متصلہ در مرتبہ ثانی وجود
 ظلی پیدا کردہ صفات نام یافته اند و قیام حضرت ذات کہ اصل آنها است پیدا کردہ اند و اعیان ثابتہ
 نزد صاحب فصوص علیہ الرحمۃ عبارات از ہمان کمالات مفصلہ است کہ در خانہ علم وجود علمی حاصل کردہ
 است و نزد فقیر حقائق ممکنات عدوات اند کہ ماوائے ہر شہر و نقص اند با آن کمالات کہ در آنها منعکس
 گشتہ اند الی آخر ما قال۔ وقال فی المکتوب الاول من الجلد الثانی باوجود این تمیز بچو فی و وسعت بے
 کیفی اسماء و صفات و اجبی جل سلطانہا در خانہ علم نیز تفصیل و تمیز پیدا کردہ اند و منعکس گشتہ الی آخر ما قال
 و این مرتبہ را لا عین الذات و لا غیر ما ہو گویند و اشارہ درین مرتبہ انفکاک از حضرت ذات تجویز نمی کنند و
 مع ذالک تمیز بے کیف از حضرت ذات و زیادت بر آن ذات اثبات نمی نمایند کہ مقتضیہ لفظ التنزل
 فی اصطلاح الشیخ الاکبر قال فی المکتوب الثانی عشر بعد المائۃ من الجلد الثالث علماء اہل
 سنت شکراً لله سعيهم در صفات ثانیہ تحقیق و احب الوجود چہ بلا زیبا گفتہ الی آخر ما نقلناہ
 سابقاً و ہذا من الجلد الثالث و نیز حضرت ایشان اشارہ درین مرتبہ جیاتے و علمے ثابت می کنند
 قال فی المکتوب الرابع عشر بعد المائۃ من الجلد الثالث باید دانست کہ این صنوبر علمنیہ کہ از تعلق
 صفت علم بکمالات مندرجہ ذاتیہ و تعالی ثابت گشتہ اند بنظر کشفی لایح می گرد کہ ایشان را حیوۃ و علم
 ثابت است و انکشافی کہ مناسب علم حضوری بود ایشانرا نسبت بکمالاتی کہ در اینجا مندرج است
 کاین چنانچہ تحقیق این بحث در مکتوب تفصیل بیان نمودہ است اگر از غیر این معرفت خفائے باز نہ و

احتیاج افتد آنجا رجوع باید کرد و انتهی. و باین معنی شیخ اکبر نیز تصریح فرموده اند، قال فی الباب السابع والخصین وثلاث مائة من الفتوحات، و لم تنزل المكنات كلها فی حال عدمها الا ذلی بها یعرف الواجب الوجود بذاته و یسبحه و یحمده سبح ازلی و تعجید قدیم ذاتی، و لا عین لها موجود و لا حکم له مفقود، فاذا کان حال المكنات كلها علی ما ذکرناه من هذه الصفات التي لا جهل معها کیف یكون فی حال وجودها و ظهورها جماد الا ینطبق و نباتا بتعظیم خالق لا یتحقق و حیوانا بحال لا یصدق او انسا نابره لا یتعلق هذا محال فلا بد ان یكون کل ما فی الوجود من ممکن موجود یسبح الله بحمده بلسان لا یفقه و لحن ما الیه کل احد یتنبه فسمی عما همل الکشف شهادة و یقبله المؤمن ایمانا و عبادته فقال الله تعالی **وَ اِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَکِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ** الی ان قال فمن ظهرت حیوته سیمی حییا و من بطنت حیوته فلم یظهر لکل عین سیمی نباتا و جمادا، فانقسم عند المحبوبین الامر و عند اهل الکشف و الایمان لم ینقسم، فاما صاحب الکشف و الشهود و اهل الاختصاص فقد اعطاهم الشهود ما اعطاه المحبوبین شهودهم فبقول اهل الشهود سمعنا و رأینا، و یقول المحبوبون ما سمعنا و ما رأینا، و یقول اهل الایمان امنا و صدقنا قال الله تعالی **وَ اِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ** الخ

قول باید دانست که شیون ذاتیه و بی سجانہ دو قسم اند. یکے فعلیه وجودیه میجو و جوب و قدم و غناء ذاتی و دیگر آنفعالیہ امکانیه میجو حصول و خواص و تعینات شخصیہ پس وے تعالی شانه متلبس شیون افعیه در مرتبہ اجمال که مرتبه و حد است با سماء حسنی، و آن مرتبه بمنزله اسماء و صفات، و همچنین متلبس شیون آنفعالیہ در مرتبه وحدت معبر است با عیان ثابته و حقائق ممکنات.

اقول چون از کلام حضرت شیخ محمد و ثابت شد که شیون اسماء و صفات را درین دو مرتبه بحق و ثبوت و تمیز است اجمالا و تفصیلا، و همچنین عدوات که مقابل آنها اند نیز اجمالا و تفصیلا در مرتبتین تمیز و ثبوت دارند لاجرم این تفصیل از کلام ایشان مستفاد شد لیکن چون کلام درین مقام بالا صالت در بحث زیاده صفات و وجود آنها در خارج، و بیان اجمال و تفصیل شیون فعلیه و معنی اعیان ثابته خواهند آمد اینجا بنقل کلام ایشان نه پرداختیم، و بر مباحث آتیه موقوف داشتیم و سیتضح ذالک حتی الا تصح انشاء الله تعالی. - قولہ و نیز باید دانست که در مرتبه واحدیه بیتمه مجموعی خود مسمی است بنفس الامر پس هر چیز که تمشخ در

ادہست، اثر موجودات نفس الامر می‌است۔ وگرنہ از قبیل "انیا ب اغوال" است۔

اقول از اینجا معلوم شد کہ مرتبہ ذات بحت متعالی است در نفس الامر، چنانچہ متعالی است از خارج کما یأتی و سایر اشیاہ در خارج اند، یا در نفس الامر پس مرتبہ ذات متعالی باشد از جمیع متقابلات تعالیٰ خدق الواقع لافی المحاظ العقلی فقط کما توہمہ صاحب الرسالہ من کلام الشیخ ابراہیم الکردی لان المحاظ موطن من موطن نفس الامر وقد اسلفناہ ووجهنا کلام الشیخ بما لا مزید علیہ۔

قولہ ومرتبہ را بعبہ تنزل وے است عینا یعنی در مرتبہ ظهور احکام و آثار بصورت و منتظرشان کلی علی و ویرا باین اعتبار وجود منبسط و نفس کل و نفس رحمانی و نفس مہیولی الکل و ظاہر وجود گویند و فی مرتبہ کہ وجود منبسط اول تعین وے است عینا چنانچہ حقیقت محمدی تنزل اول وے است علما و اوست امر مشترک در جمیع کائنات و منشاء وجود بمعنی کون و حصول کہ سابق مذکور شدہ و اشتراک مبداء المبادی در آنها بواسطہ وے است، پس وے منظر اول ذات بحت است، و کائنات مظاہر ثانیہ وے، و نزد ایشان خارج عبارت ازین مرتبہ است، پس ہر چیز کہ ظاہر شدہ است در او از موجودات خارج است و الا نہ اقول این مرتبہ نزدیک حضرت محمدؐ نیز است، می فرماید کہ این مرتبہ جامع جمیع شیون است بطریق ظلیت قال فی المکتوب الرابع عشر بعد المائۃ من الجلد الثالث۔ بدانکہ این مرتبہ مقدمہ را کہ حضرت ذات جامع الصفات است تعالیٰ در مرتبہ ثانیہ ظہور وے است اول شایبہ تغیر و تبدیل و آن نزد این حقیر از روئے کشف و شہود ائمہ حضرت وجود است کہ خیر محض و کمال صرف است۔ و قابلیت ظہور جمیع کمالات دارد بطریق ظلیت و غیر وجود در این دولت میرنشدہ است، لہذا اگر علیہ باین مرتبہ مقدمہ متعلق شود و اتزاع کمالات او نماید چنانکہ گذشت ہر آئینہ اول چیزے کہ از آنحضرت جل شانہ منزع گردد و حضرت وجود نخواہد بود و کمالات دیگر توابع او نخواہند بود، از اینجا است کہ جم غفیر از صوفیہ و غیر ہم وجود را عین ذات سبحانہ تصور کردہ اند، و تعین وجود را لا تعین انگاشتہ و ثبوت این تعین اسبق ماوراء علم و خارج است چنانچہ تحقیق این معنی در مواضع کثیرہ بیان یافتہ است و این حضرت وجود جلالت جامع جمیع کمالات ذاتیہ و صفاتیہ است اجمالا، و قال فی المکتوب الرابع والتسعين منه تعین اول کہ تعین وجودی است تعین آن کمال و جمال ذاتی است، و ظل اول اسی۔ و قال فی المکتوب الثالث والتسعين منه، آنچه در آخر کار بکرم و فضل مکشوف ساخته اند آنست کہ تعین اول حضرت

ذات را تعالی و تقدس تعین حضرت وجود است؛ که محیط همه اشیا است و جامع بیع اضداد است و غیر محض است، و کثیر البرکه است الی آخر ما نقلناه سابقاً، و همین وجود است که حضرت شیخ مجدد لفظی عینیه آن می کنند از مرتبه ذات، و می گویند که حضرت ذات موجود است بخودند و بوجودینا کان اودزاید و همین تعین است که گاهی آنرا حضرت ایشان حقیقه محمدیه می گویند زیرا که این مرتبه ظل آن مرتبه است که شیخ اکبر آنرا حقیقه محمدی می گویند و قد سبق ذکرها، قال الشیخ المجدد فی هذا المکتوب بعد کلام طویل فی تقدیر هذا المطلب، پس واضح شد که رب و مبدأ تعین حضرت خلیل تعین اول است و منشأ تعین اول که جز مرکز و اشرف ادا است، مبدأ تعین حضرت خاتم الرسل صلی علیه و آله و التسلیات، پس اسبق از همه حقیقه خاتم نبوة بود. و منشأ ظهور دیگران هم اود باشد علیه و علی جمیع الانبیاء الصلوات و البرکات انتهی. از اینجا معلوم شد که اصطلاح حضرت مجدد در حقیقت محمدی مختلف است، گاهی بر تعین وجودی اطلاق این لفظ می کنند چنانچه ازین مکتوب واضح گشت و در مواضع بسید از مکتوبات ایشان این اطلاق یافته می شود، و گاهی بر شان العلم اطلاق حقیقت محمدیه تجویزی نمی نمایند کما مر فی کلامه و گاهی بر تعین حی اطلاق می فرمایند.

قال فی المکتوب الثالث والعشرين بعد المائة من المجلد الثالث، و حقیقت محمدی علیه و علی آله الصلوات و التسلیات که حقیقه الحقائق است آنچه در آخر کار بعد از طی مراتب ظلال برین فقیر منکشف گشته است تعین و ظهور حی است که مبدأ ظهورات و منشأ خلق مخلوقات است، و در حدیث قدسی که مشهور است آمده کنت کنزاً مخفیاً فاحسبت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف ثم قال بعد کلام طویل.

سوال صاحب فتوحات مکیه تعین اول که حقیقت محمدی است حضرت اجمال عالم را گفته است و تو در رساله خود تعین وجودی را گفته، و مرکز امر که اشرف و اسبق اجزاء اوست حقیقه محمدیه قرار داده و تعین حضرت اجمال را ظل تعین وجودی انگاشته، و اینجا می نویسی که تعین حی است و آن حقیقت محمدی وجه توفیق در بیان دو قول چیست.

جواب ظل شی بسیار است که خود را باصل شی و انماید و سالک را بخود و گرفتار سازد، پس باین دو تعین ظلال آن تعین اول اند که در وقت شروع بر عارف به اصل تعین اول که تعین حی است ظاهر

کشته الی آخر ما قال، و شیخ اکبر نیز باین تعین می تقدیم آن بر تعین وجودی قائل اند؛ قال الشیخ الکبیر فی مفتاح الغیب، والتعلق الحاصل من النسبة الجامعة المظهر وحكمه التثلی من احدى الحقائق فی الكل هو باعث المحبة المتعلقة بکمال الجلاء والا استجلاء المترقف حصوله علی الظهور لکن علی ما ستعرف من مسئلة الانسان الكامل فی آخر الکتاب ان شاء الله تعالی وهذا الامر هو المعتمد علیہ فی سر الادب ولینبأ بحببت ان اعرف والمحبة لا تتعلق بوجود اصلاً لا استجلالة طلب الحاصل علی ما سبقت الاشارة من وجها الیه وما یاتی ایضاً انتهى، لیکن چون ما را درین مقام استیفاء مراتب تنزلات منظور نیست کما سبقت الیه الاشارة از بیان این تعین و امثال آن سکوت کردیم. و نیز باید دانست که اصطلاح شیخ اکبر و اطلاق لفظ نیز مختلف است گاهی مرتبه ثانیه را که سَمی است بوحدة و تعین اول حقیقه محمدیه می گویند کما مر فی الرسالة. و گاهی وجود منبسط را که شیخ مجدّد آنرا تعین وجودی می نامند چنانچه شواهد آن در رسائل ایشان بسیار است، و گاهی تعالی عظم را و سبجی تحقیقہ قال فی الباب السادس من الفتوحات العوالم اربعة الی ان قال فاما العالم الاعلی الحقیقة المحمدية و فلک الحياة انتهى. و قال فیہ ایضاً بدأ الخلق الهباء و اول موجود فیہ الحقیقة المحمدية الروحانية، الموصوفة بالاستواء علی العرش الرحبانی و هی العرش الالهی لا ین یحصرها لعدم التحین انتهى. و گاهی قلم اعلی را قال فی کتاب المشاهدات فاول مزجود ظهر مقید فقیر مزجود یسمى العقل و الروح الکلی و یسمى القلم و یسمى العدل و یسمى العرش و یسمى الحق المخلوق به و یسمى الحقیقة المحمدية و یسمى روح الارواح و یسمى الامام المبین و یسمى کل شیء، وله اسماء كثيرة باعتبار ما فیہ من الوجود انتهى.

و نیز باید دانست که قول صاحب رساله و دوست امر مشترک در جمیع کائنات و نشأ وجود بمعنی کون و حصول که سابق مذکور شدہ انتهى من قبیل "حواله الدین علی الجاحد له" زیرا که آنچه سابقی رفته است آنست که امر مشترک در جمیع اشیاء و بنشأ انتراع وجود بمعنی کون و حصول حقیقة الحقائق و ذات الهی است تعالی شأنه، فهذا هو عجیب عما اسلفه هو بنفسه.

قوله و مرتبه خامسه تنزل وے است و این وجود منبسط بتفصیل جمیع شیونات ذاتیه بر طبق تعین ثانی و علی این مرتبه سَمی است بشخص اکبر و انسان کبر و این تعین ثانی وے است عیناً چنانچه مرتبه واحده تعین ثانی وے است علماً.

اقل حضرت شیخ محمد دینزباین مرتبه قائل اند و ظاهراً است که این مرتبه عین عالم است پس هر که علم را بداند و اثبات کند قائل باین خواهد بود لیکن با وفاء با وعد نقل چند از کلام فیض التیام ایشان ثبت کنیم قال فی المکتوب الستین بعد المائة من الجلد الاول، بدان اے فرزند اسعد که اللہ تعالیٰ که پنج گانه عالم امر قلب و روح و سر و خفی و اخفی که اجزائے عالم صغیر انسانی است اصول آنها در عالم کبیر است در رنگ عناصر اربعه که اجزائاً است، اصول خود در عالم کبیر و اندالی آخر ان قال و چون سالک رشید محمدی المشرّب پنج گانه عالم را بر ترتیبی که در سیر در اصول اینها که در عالم کبیرست فرمودم ثم قال بعد از ان اگر سیر در ظلال اسماء و جوی تعالی و تقدست که فی الحقیقه آن ظلال اصول این پنج گانه عالم کبیرست و شائبه عدم آنجا راه نیافتہ واقع شود الی آخر ما قال، و قال فی المکتوب العاشر من الجلد الثاني بعد کلامی مناسب هذا المقام، قلب عارف را بواسطه جامعیت بر سیل تشبیه و تمثیل عرش اللہ می گویند یعنی چنانچه عرش مجید بر نرخ است در میان عالم خلق و عالم امر در عالم کبیر و جامع است هر دو طرف خلق و امر را، قلب نیز بر نرخ است در میان عالم خلق و عالم امر در عالم صغیر الی آخر ما قال، و قال فی المکتوب السابع والستین من الجلد الثاني، این عرصه کاینات که معاین و مشاهد است و منبسط مسطح و طویل و عریض متخیل می گردد الی آخر ما قال فی تقریر مذهب الشیخ الاکبر و المذهب المختار لنفسه ثم قال غایة ما فی الباب این عرصه متومه ظل آن عرصه خارجیہ است که شایان مرتبه حضرت و جو است تعالی و تقدس چنانچه وجود این مرتبه ظل وجود آن مرتبه است، و این مرتبه و هم را اگر باعتبار آنکه ظل مرتبه خارج است، خارج گویند گنجایش دارد چنانچه باعتبار وجود ظلی او را موجود نیز گویند و این عرصه و هم در رنگ عرصه خارجی نفس الامری است و احکام صادق دارد و معامله ابندی بآن مربوط است چنانچه منجر صادق از ان خبر داده است علیه و علی آله الصلوٰة والسلام، ثم انشد رباعیه فی هذا المعنی، رباعی در عرصه کاینات با دقت فهم بسیار گذشته استیم بعرّت چون و هم گشتیم همه چشم و ندیدیم درد جز ظل صفات آله ثابت در و هم

و قال فی المکتوب الثامن والستین من عالم را که موهوم می گوئیم نه باین معنی است که عالم منخوت و مجبول و هم است، چگونه منخوت و هم بود که و هم نیز از جمله عالم است الی آخر ما قال فی هذا المعنی و قال فی المکتوب الحادی والستین من لفظ حواله که دائره از و ب در و هم ناشی گشته است چنانچه در

خارج موجود است و در دهم هم موجود است، لیکن انجا روپوش نمود دائره ست، و اینجا باین روپوش الی آخر
ماقال، و قال فی المکتوب التاسع بعد المائة من بعد ما حقق مرتبة الوجود ما چون عالم دکان مرتبه
مخلوق گشته است نمود یا بود آمده است، چه ایجاد او تعالی مثبت بود و وجود است، و چون نمود یا بود
آمده نفس الامری گشت، و احکام و اثار صادق بر وے مترتب شده، ثم قال بعد کلام طویل فی هذا المعنی
و چنانچه این خارج و وجود در عالم را ظله است سایر صفات آن از حیوة و علم و قدره و غیره باین در وے
ظلال صفات و احیی ست جل سلطانها، بلکه نفس امر که در ثبوت عالم اثبات نموده می آید نیز ظل نفس امر
مرتبه خارج است، **بیمت** نیاوردم از خانه چیزی نخبست تو دادی همه چیز من چیز تست
قال الله تعالى المعتبر الى ربك كيف مد الظل انتهى.

قوله پس ظهور وے سبحانه در وجود منبسط بشیون فعلیه و جوبیه مسمی است بتجلی اعظم و آن هوئی خاص
است جامع مرجع شیون فعلیه را که ظاهر شده است بسبب تجلی ذات بخت در حاق وسط وجود منبسط
و قاهر است مرجع ظهورات دگه، و همین است مسمی باسم الله نزد صوفیه و انزال وحی و بعث رسل
متعلق باوست.

اقول این مرتبه نیز نزدیک شیخ مجد و ثابت است، قال فی المکتوب السادس والاربعین من
الجلد الثالث، اعلما ان الله اظهر على ان فی الكائنات نقطة هي مركز العالم الظلي وتلك
النقطة اجمال جميع العالم والعالم بتمامه تفصيل لذلك الاجمال وتلك النقطة كالشمس
فی الاشراق به تتنور ما فی الآفاق فكل من يصل اليه الفيض منه سبحانه يكون بتوسل تلك
النقطة محاذية لنقطة غيب لهوية وتلك النقطة كائنة فی مرتبة النزول مما لم يكن النزول
فی هذه المرتبة من الهبوط والاسفلية لا يكون العروج الى تلك المرتبة المسماة بغيب لهوية
وهذا النزول للدعوات والتكميل و فی النزول الذي يكون بمرتبة تلك النقطة يتخيل كان
الوجه الى العالم والظهر الى الله سبحانه انتهى.

باید دانست که این نقطه را نشان در مرتبه نزول از انجمت مقرر کرده اند که توجه اکثر سالکین
بسوئے وجود منبسط از راه لطیفه انا است، و چون بوجود منبسط رسد توجید ظاهر می شود، و پس چون

بعد فناء لطیفه انامذات بحجت رسد حرکت عروجی تمام شود، و بعد از ان حرکت نزولی غالباً بسوئے شمال
آن ذات بحجت در شخص اکبر و در وجود منبسط که جزئی است از ان و ستماست بتجلی اعظم خواهد بود،
و نیز می فرماید که گاهی ازین نقطه عروج واقع می شود بسوئے مرکز دایره الاصل که آن دایره مقامات انبیا
است علیهم الصلوٰۃ والتلیمات، و مراد از ان دایره صفات دارند که مبادی تعینات انبیاء درین متعین است
و گاهی از ان نزول واقع می شود بسوئے نقطه که مرکز دایره عدم است و آن مقام کفر بالله می دانند و می فرمایند
که آن ظلماتی است بغایه ظلمت، و بسبب نزول متزود مشرق می شود، و در مقابل آن نقطه ظلماتیه نقطه
دیگر ثابت می کنند مسماة بنقطه اسلام و هی النقطة التي تقع العروج اليها بعد هذا النزول الظلما تی
و نیز باید دانست عوام را چون عبور بر مافوق علم ظلال میسر نیست قبل توجه ایشان همین نقطه خواهد بود که مرکز
دایره عالم ظلی است،

و قال فی المکتوب الرابع عشر منه، انما که ذات بحجت سبب جل و علا، چنانکه نسبت وجوب وجودی
نسبت اقتناع عدم هم نیست، و چون نسبت وجوب پیدا شد نسبت اقتناع عدم که مقابل اوست نیز
هویت گشت و نسبت استحقاق عبارت که متفرع بر نسبت وجوب وجود است نیز ظهور آن دکان الله و
لم یکن مع شیء، و ان کان من النسب والاعتبارات فاذا ظهرت النسب ظهر التقابل مع الشیء
و قال فی المکتوب الرابع عشر بعد المائة من الجلد الثالث، بلانکه مرتبه مقدسه را که ذات مع
الصفات ست تعالی در مرتبه ثانیه ظهور می است، اول بے ثابته تغیر و تبدیل و آن نزد این حقیر از
روئے کشف و شهود هر آینه حضرت وجود است که غیر محض و کمال صرف است الی ان قال، و این حضرت
وجود بطریق ظلیت جامع جمیع کمالات ذاتیه و صفاتیہ است اجمالاً، و این مرتبه جامع اجمالیہ التفصیل
ست که توان گفت که تعین ثانی است اول چیزیکه در مرتبه تفصیل شویته پیدا کرده صفة الحیوة است
که ام جمیع صفات است و این صفت حیوة گویا ظل آن صفة الحیوة که در مرتبه حضرت ذات تعالی
ثابت است و لا هو ولا غیره در حق ان کائن و این ظل چون در مرتبه پیدا شده است که در مرتبه حضرت ذات
ست تعالی هر آینه لا غیره در حق او ثابت نبود، و بلاغ غیریت متمم باشد، و بعد از صفة الحیوة صفة العلم
بطریق ظلیت پنجاه در صفة الحیوة گذشت کائن است الی آخر ما قال پس ازین عبارت مستفاد شد که
تعین وجودی در مرتبه تفصیل ذات ظهور می است متصف بصفات کمالیه که آن ظلال مرتبه صفات

متقدمه بر تعین وجودی است و همین است تجلی اعظم
و اینجا فائده، باید دانست که هر چند مرتبه تجلی اعظم در کلام شیخین ثابت است اما تسمیه آن تجلی اعظم و تفصیل
احکام آن پس از علوم و اصطلاحات حضرت شیخ ولی الله دهلوی است قدس سره و مرتبه وجود منبسط
از مراتب مافوق ابترقیق و تهذیب از معارف مخصوصه ایشان است پس ذکر این مراتب در تقریر مذہب
شیخ اکبر و اتباع ایشان خالی از غلط نیست و نشاء آن غلط اینست که صاحب رساله تقریر مسئله وحدۃ
وجود را بتماہما از رساله قول الفصل سیدی شرف الدین نقل نموده و ندانسته که تقریر این مسئلہ باین طریق از
تقیحات سیدی مذکورست کہ مذہب شیخ اکبر و اتباع ایشان را باند مذہب حضرت شیخ ولی الله دهلوی جمع
نموده اند و خلاصہ فرہم آورده، صاحب رساله نافعہ ہمہ را بہ شیخ اکبر نسبت داده، و نیز پوشیدہ ننماید
کہ تجلی اعظم نزد یک صاحب اصطلاح گاہ بہ ہر مراتب آخر کتب تجلیات این تجلی اعظم اندیز اطلاق کردہ میشود
کما یظهر من تتبع تصانیف الشریفہ و قال الشیخ المجددی فی المکتوب الحادی عشر من المجلد الثانی
اشرف اجزاء عالم گیرش حضرت رحمان است کہ محل ظهور انوار حضرت ذات مستجمع صفات ست جل سلطانہ
و مادر اعرش مجید ہر چہ از عالم گیر است ظہورات در آن از شائبہ ظلیت خالی نیست ہذا رب العالمین
سر استوار بریان اجزاء عالم گیر مخصوص بعرش مجید گردانید کہ افضل اجزاء آن عالم گیر است زیرا کہ ظہور ظلہ
از ظلال فی الحقیقہ ظہور او نیست تعالی تا بعبارات استوانمودہ آید و ایضا ظہورے کہ انجا ہست دائمی
است بے تخلل است از ہر چہ نور اسما نہا و زمین اوست تعالیٰ اما آن نور مقرون بحجب ظلال است بے
توسط ظلیت در انہا ظہور فرمودہ است و این ہمہ ظہورات مقتبس از انوار ظہور عرشی است بحجاب
ظلہ از ظلال محجب گشتہ ظہور فرمودہ است در رنگ آنکہ از دریائے محیط بتوسط ظروف آب ہر جا برند
و متغیر گردند و در رنگ آنکہ از مشغلمائے کلان چہر اغمائے خورد را گر انید و اطراف و اکناف را بان چہرہا
روشن سازند ثم حمل علی هذه المعادف قوله تعالیٰ "اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ" الآية - و اطال فی ذالک
الی ان قال این ظہور جامع کہ بعرش انتساب یافتہ است فتائے مشاہدات و معائنات و مکاشفات
است و نہایت تجلیات و ظہورات ست تجلی ذات با تجلی صفات بعد از ان معاملہ بحیل قرار می یابد،
چنانچہ شمره از ان در بیان خواهد آورد انشاء اللہ تعالیٰ و این ظہور جامع ہر چند مقرون بصفات است

اما صفات درین موطن حجاب ذات نیستند حجابی به صفات مرفعات را تعالی و تقدس محض بر سر -
 ظلیه است زیرا که ظهورات ظلیه در مرتبه علم است و ظهور اصل در مقام عین و در علم صفات حجاب
 ذاتند نه در عین الی ما قال و قال فی المکتوب العاشر من بشنو بشنو، قابلیت ظهور انوار قدم که از ثابته
 ظلیه منزه و مبرا است، مخصوص بعرش مجید است، میچکس نه از عالم خلق و نه از عالم امر و نه از عالم صغیر
 این قابلیت ندارد و بطور اعراض مجید قلب عارف کامل بواسطه علاقه جامعیت و برزخیه ازان انوار اقباس
 می نماید غرض از بحر بدست می آرد، بعد عرش و قلب عارف تام الموصوفت هر جا ظهور است مدایغ طلبت
 قسم است و بوی از اصل نیافته انتهی۔

بالجمله ازین کلام ایشان و از مکتوب سلس و سبعین و سابع و سبعین و غیر ذلک من مکاتیب احکام پذیرد
 تجلی اعظم مستبطن می شود۔

اول آنکه متصف با ستوار بر عرش کما سبق نقل من کلام انشیخ الاکابر
 دیگر آنکه متصف است بجمع شیون فعلیه و صفات کمالیه۔

دیگر آنکه قاهر است بر جمیع ظهورات دیگر زیرا که سائر ظهورات بوی ظلیه دارند
 دیگر آنکه این تجلی اعظم تجلیات الهیه است و موطن تکمیل و نصف و بعثت رسل و انزال وحی مبین است
 و محاذی است لفظ غنیمت هویت را، الی غیر مایدل علی انطباق المکشفین،

نکته باقی ماند نکته و آن آنست که مسمی باسم الله نزدیک شیخ اکبر مرتبه وحده است یعنی ذات متلبه
 بجمع شیون و کمالات اجمالا و اگر بنا بر آنکه تجلی اعظم اعظم تجلیات اوست بر وی تم لفظ الله اطلاق
 کنند با که ندارد قال الشیخ الاکبر فی الفصوص فالعلی بنفسه هو الذی یکون لما الکمال الذی یتغذو
 به جمیع الامور الوجودیه والنسب لعدمیه بحيث لا یمکن ان یفوت نعت منها۔ وسواء کان
 محمودة عرفا و عقلا و شرعا، او مذمومة عرفا و عقلا و شرعا، و لیس ذلک الالمسمی الیه خاصه
 و اما غیر مسمی الیه خاصه مما هو محلا و صور فیغنیان کان محلا لیهج بعاصیل لاید من ذلک بین محلی و محلی و ان
 صوره فیہ فتلك الصوره عین الکمال الذاتی لانها عین مظهره فیہ فالذی المسمی لله
 هو الذی لتلك الصوره ولا یقال هی هی ولا هی غیره۔

و قال الشیخ الکبیر فی مفتاح الغیب، و اما الصوره الظاهره بنفسها الحاصله من الاجتماع

الاول لاسماء المدكورة ففى صورة الرحمن والتجلى هو من الله سمي الاسماء الذاتىة للشارى لها، ومرتبة التجلى المذكورة هو المسمى بحقيقة الحقائق، وقال العارف الحامى فى مقدمته نقدا للنصوص وقسمته الله هو باعتبار تعيينه فى شأنه الحاكفة على شىونه القابلة منه والحكام واثاره انتهى.

وحضرت مجدد در كتاب خود كه مسمى است بمعارف لدنيه، مى فرمايند كه الله نام مرتبه غيب بيوتة است داسم در حقيقت فقط لفظ هاست، و بر آن كلمه دجار اداة تعريف كه الف و لام است زياده كرده اند در وضع و استعمال تا ايا باشد بمعبودية آن مرتبه، و اگر اسم الله را بر تجلى اعظم اطلاق كنند نزديك ايشان نيز جائز خواهد بود زيرا كه تجلى اعظم نزديك ايشان نقطه است محاذى نقطه غيب هويته و ظهوره است كه بوى ظليت ندارد، پس بحكم محاذات و ظاهرية اگر اسم يكى بر ديگر اطلاق كنند جائز باشد،

بالجمله در قول صاحب رساله كه ميمى است مسمى باسم الله نزديك صوفيه غلله است ظاهر كما مر شرحا، آرى لفظ الله در لغت عرب موضوع است فالتى كه مستجمع جميع صفات كمال باشد، و چون منتهاى معرفت عوام مرتبه تجلى اعظم است بحكم نحن معاشر الانبياء امرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم مراد از عبارت كتاب و سنت كه در مخاطبة جمهور ناس واقع است ميمى مرتبه را بايد دانست، پس لفظ الله بنسبة ذات مستجمع جميع صفات كمال حقيقى لغوية است، و بنسبة مرتبه وحدت حقيقى عرفية صوفية و بنسبة تجلى اعظم حقيقى شرعية،

هذا هو تحقيق المقام فندع عنك ما وقع لصاحب الرساله فى هذا الكلام.

قوله و ظهوره سبانه در وجود منبسط شىون، الفعاليها مكانية عالم كائنات است كه شامل است تنزلات ثلاثه امكانية را يعنى عالم ارواح و عالم مثال و عالم شهادت را و بيان اين تنزلات در رساى بسوط مذكور است اقول حضرت مجدد نيز اين عوالم ثلاثة قابل اند چنانچه مكتوب سى و يكم از جلد ثالث بملا بدر الدين در تحقيق عالم ارواح و عالم مثال و عالم شهادت نوشته اند و بعد از تحقيق عوالم ثلاثة مى فرمايند چون اين سخن معلوم شد، باز كه رويش از تعلق ببدن در عالم خود بوده است كه فوق عالم مثال است و بعد از تعلق ببدن اكثر تنزل نموده است بعالم اجساد بعلاقة حى فرد آورده است بعالم مثال كار ندارد و بهيش از تعلق و به بعد از تعلق بهيش از اين نيمىست كه در بعض اوقات بتوفيق الله سبحانه بعضه از احوال خود را در مرآة آن عالم مطالعة مى نمايد و حسن و قبح احوال را از آنجا معلوم مى سازد چنانچه در واقعات و منامات اين معنى واضح و واضح است، بويژه است كه بى آنكه از حسن غائب شود، اين معنى احساس نمايد و بعد از مفارقت از بدن اگر روح علوى هست

متوجہ فوق است، و اگر سفلی است، گرفتار سفل ہست، بعالم مثال کارے ندارد و عالم مثال از برائے دیدن است نہ از برائے بودن، جاتے بودن و ایکی کہ در خواب در عالم مثال احساس نموده می آید صورت و شمع آن عقوبت را ہی مستحق آن گشته است، و از برائے تنبیه او این معنی را بر حقے ظاہر ساخته اند

ثم قال فی هذا المکتوب فی ضمن جواب سوال، و سیرگاہ او عالم مثال است کہ متضمن عجائب ملک و ملکوت است، انی و در مکتوب پنچام و ششم از جلد ثانی می فرمایند، مخدوم و مکرم درین مسئلہ بعنایت اللہ سبحانہ آنچہ برین فقیر ظاہر گشته است آنست کہ این ہمہ آدم کہ پیش از وجود حضرت آدم علی نبینا و علیہ الصلوٰۃ والسلام گذشتہ اند وجودشان در عالم مثال بوده است، ثم اطال فی ذالک، و در آخر این مکتوب تذیلی در بیان بعضی از علوم و معارف کہ بعالم مثال تعلق دارند نوشته اند، بالجملة تمام آن مکتوب را مع التذیل مطالعہ باید نمود، و الايضاً در مکتوب ہشتم و پنجم می فرمایند عالم ارواح ماوراء عالم جہات و ابعاد است الی آخر ما قال۔ پس معلوم شد کہ این عوالم ثلاثہ را ایشان نیز اثبات می نمایند، و اصول و حکام این عوالم را بطور شیخ اکبر و اتباع ایشان تقریر می کنند، و در تفصیل فروع اختلافی باشد، لیکن آن تفصیل از علوم فکریہ است نہ کشفیہ، و آن اختلاف عند التحقيق راجع باتفاق است، و بہر کہ کشفیات و حالات سلوکیہ ایشان را تتبع نماید باین معنی یقین حاصل کند، و گاہے ازین عوالم بعالم امر و خلق تعبیر می کنند، و بر وفق تعبیر شیخ اکبر و اتباع ایشان،

قال الشيخ الكبير فی مفتاح الغیب مما لا حکم للامکان فیہ و لا واسطۃ فی صنعہ من مقادیر و علیہ التعلیل الزمانی هو عالم الامر و ما زاد علی ما ذکرنا و خالف فی هذا النعت المذكور فهو عالم الخلق انتهى۔

چنانچہ در مکتوب دویست و ششم از جلد اول گذشت، و در مکتوب دویست و ہشتم و چہارم می فرمایند بدانکہ انسان مرکب است از عالم خلق کہ ظاہر اوست و از عالم امر کہ باطن او است، انتهى۔ و هذا التعبير کثیر فی مکتبہ قولہ پس صور کونیہ خارجیہ حاکی است از مرتبہ اعیان ثابتہ علیہ۔

اقول ہمیں است مذہب حضرت شیخ نجم الدین چنانچہ شواہد این مطلب در لسان حیف بقول سابقہ بسیار گذشتہ و قال فی المکتوب الثامن و الخمسين من الجلد الثالث بعد ما احوال الکلام فی تحقیق حقایق امکانات و وجودها فی مرتبہ الودھم و ابقائہا مع ذالک، ازین بیان واضح گشت کہ حقایق امکانات عدما ت اند کہ در خانہ علم واجبی تمیز تعین پیدا کردہ اند و لیسع خداوند جل سلطانہ مرۃ ثانیہ در مرتبہ حسن و وہم ثابت گشتہ، بعضی از آنها را یاتے اسمائے الہی جل شانہ شدہ و درین مرتبہ بحکم ظلیت و انعکاس حی و عالم

وَقَادِرٌ وَمُرِيدٌ وَبَيِّنٌ وَشَوَّاهٌ وَكَوَّاهٌ كُنْتُمْ.

وَقَالَ فِي الْمَكْتُوبِ تَسْعِينَ مِئَةً بَعْدَ مَا هَدَمْتُ هَذَا الْمَذْهَبَ، اَزَيْنَ تَحْقِيقَ مَعْلُومِ كُنْتُمْ كَحَقَائِقِ
اَشْيَاءِ اَعْدَامِ اَنْدَ كَمَا لَا تَرْتَبُ وَجُودَ تَعَالَى وَتَقَدَّرُ سِتْ، دَرِ اَنَّهُمَا مَعْكَسُ كُنْتُمْ اسْتِ، وَ اَنَّهُمَا بِاِجْزَادِ
خَدَاوندِ جَلِ سُلْطَانَةِ تَحْقِيقِ وَثُبُوتِ وَهَمِي پيدا كرده اند و در مرتبه حَسَنِ وَوَهْمِ اسْتَقْلَالِ وَاسْتِمْرَارِ حَاصِلِ نَمُودِهِ
كُونِيَا ذَوَاتِ اَشْيَاءِ اَعْدَامِ اَنْدَ وَانْعَكَاسِ كَمَا لَا تَرْتَبُ دَرِ اَنَّهُمَا دَرِ رَنُگِ دَسْتِ وَپَايَةِ اَنِ اَعْدَامِ اَنْدَ وَتَقْوِي وَجَوَارِ
اَنَّهُمَا اَنْدَ اَنْتَهِي. وَ مِنْ تَتَبَعَ كَلَامِي فِي الْمَكَاتِيبِ وَجَدَهُ مَشْهُوْنًا بِهَذَا الْمَعْنَى.

قوله و معنى اینکه همان اعیان ثابتة باثبات و قرار آنها بصورت خودها در حضرت علم در وجود منبسط ظاهر
شده اند بصورت خارجیة خودها، و مصدر را آثار گشته در رنگ آنکه چون کسی زید را که در خارج موجود است
تعقل کند پس زید در یک حالت هم خارج است و هم در ذہن، اما در یک طرف وجود عقلی و در طرف
دیگر وجود خارجی پس مراد قول شیخ اکبر "الاعیان ما شمت رائحة الوجود" آنست که شیرینانقأ
بجست که مسمی اند باعیان ثابتة فی العلم یعنی بجهة حضور علمی خطی از وجود خارجی ندارند زیرا که این مقصود
نیست مگر بالفکاک و خروج آنها از مرتبه علم و این محال است که جمل او تعالی ازین لازم آید تعالی
الله عن ذالک علوا کبیرا.

اقول وبالله التوفيق این معنی را حضرت شیخ محمد زین الدین در مذمت خود تقریر می نمایند، قَالَ فِي الْمَكْتُوبِ
الرَّابِعِ وَالْثَلَاثِينَ بَعْدَ الْمَائَتِينَ مِنَ الْجُلْدِ الْأَوَّلِ. بَايَدَ اَنْسَبَ كَمْ مَنْصِبِ سَاخْتَنِ صُورِ عَلِيهِ رَا كَه
عِبَادَتِ اَزِ اَعْيَانِ ثَابِتَةٍ مَكْنَاتِ اَنْدَ وَبَاثِبَاتِ الْإِشَانِ بَنَ اَنْ مَعْنَى اسْتِ كَه صُورِ عَلِيهِ اَزْ خَانَةِ عِلْمِ بَرِ اَمْدِهِ
وَجُودِ خَارِجِي پيدا می كند كه اَنِ مَحَالِ اسْتِ وَ مَسْتَلَزِمِ جَمَلِ تَعَالَى اَعْنِ ذَالِكِ عُلُوًّا كَبِيرًا، بَلَكَمْ بَانَ مَعْنَى اسْتِ كَه
مَكْنَاتِ دَرِ خَارِجِ بِرِ طَبَقِ اَنِ صُورِ عَلِيهِ وَجُودِ پيدا كرده اند و برابر وجود علمی وجود خارجی موافق اَنِ وجود
علمی حاصل نموده در رنگ آنکه استاد بخار در ذہن صورت سر بر تصور نموده در خارج اختراع اَنِ نماید
درین صورت ذہنی سر بر كه در معنی ماهیت اَنِ سر بر است از خانه علم اَنِ بخاریت برآمده است، بَلَكَمْ
دَرِ خَارِجِ اَنِ سر بر وجودی بر طبق اَنِ صورت ذہنی پيدا كرده است فافهم اَنْتَهِي. وَ هَذَا الْمَعْنَى كَثِيرٌ
فِي مَكَاتِبِهِ وَصَاحِبِ رِسَالَةٍ رَا دَرِ تَقْرِيرِ اَيْنِ مَعْنَى چَند جَا لَوْعُشِ وَاقِعٌ.

تَبْلِيغِ بَانَ ضَرُورِ اسْتِ

اول آنکہ بصور را با عیان اضافہ کردہ است قال با ثبات و قرار آنها بصور خود ہا در حضرت علم و این غلط صریح است، زیرا کہ اعیان ثابتہ عبارت اند از صور علمیہ ذات متلبسہ باشیون والا اعتبارات پس ثبات و قرار آنها در حضرت علم بنفس خود نہ بصور خود۔

ثانی آنکہ اعیان ثابتہ را بصور خارجہ خود ہا مصدر آثار قرار دادہ و این نیز غلط است زیرا کہ مصدر آثار نزدیک ایشان وجود منبسط است بشرط انعکاس اعیان در آن نہ نفس اعیان و نہ صور اعیان، قال الشیخ الکبیر فی النصوص و اعظم الشبہ و المحجب التعددات الواقعة فی الوجود الواحد بموجب اشارہ (۱) لا عیاناً الثابتة نیدتوہم ان لا عیان فہرقت فی الوجود وبالوجود، اما ظہر تاتار ما فی الوجود ولم یظہر ہی لا منتظرہ ہی ابد، اذا الظہور انما هو للوجود لکن بشرط التعدد مع اشارہ لا عیان فیہ و البطون صفتہ ذاتیہ لا عیان و الوجود ایضاً من حیث تعقل و وحدتہ انتہی۔

و قال الشیخ الاکبر فی الفص الاسماعی، لانه لا فعل للعین بل العین لربها فیہا، فاطمنت العین ان یضاف الیہا قول^۲

و قال العارف الجامی بعد نقل هذه العبارة فی اللوامح، پس نسبت قدرت بفعل بہ بندہ از جهت لم یورحق است بصورت او نہ از جهت نفس او انتہی۔

و قال فی اشعة اللمعات، وجود ممکنات عبارت از وجود حق است سبحانہ در حقایق اشیاء ثم قال فی آخرہذا البحث پس ظاہر وجود متعین و منبسط بان احکام و آثار موجودی باشد از موجودات عینی خارجہ انہی۔

ثالث آنکہ تمثیل کہ صاحب رسالہ آورده است بے موقع است زیرا کہ دلالت می کند بر آنکہ مظهر و را صورتی زایدہ بر ظرف ثابت است و آن خلاف مذہب صوفیہ است۔ قال العارف الجامی فی اشعة اللمعات بلکہ عروض باہیت مروجہ را چون عروض صورت است آئینہ را زیر کہ صورت مرتی در آئینہ بحسب حس عارض آئینہ می نماید اما چون رجوع بعقل میکنیم میدانیم کہ عارض آئینہ نیست نہ بطرح و نہ قائم ست و نہ در سخن^۳ وے حال، بلکہ ویرا نسبتہ است مخصوص بائینہ کہ سبب نمایندگی آئینہ می شود و مرد را بسبب حس توہم آن می شود کہ نگر آن صورت عارض آئینہ است و قائم بوقت قیام العارض

بالمعروض، ودر حقیقت آینه را از نایندگی صورت جز نیست نمایندگی نمی افزاید و بر ذوال صورت جز نسبت نمایندگی نایلی می شود، و شک نیست که از تغیر و تبدل نسبت میج نیزه و نقص بهیچ لایق نمی شود و انتی-

رابع آنکه تعقل زید بوجود در خارج از قبیل علم افعال است و علم واجب تعالی بحقایق ممکنات در مرتب اعیان ثابت علم فعلی است، پس مناسب این مقام همان تمثیل است که حضرت شیخ مجدد در مکتوبات ذکر کرده اند که انکشاف خاص آنکه نزدیک صوفیه موجود در خارج منحصر است در حضرت وجود و با هیات شیون و اعتبارات آنحضرت اند اصلاً از وجود خارجی حفظ ندارند و چون اعیان ثابت نزدیک ایشان مفسر است با هیات لاجرم از وجود خارجی به بهره باشند قال الشيخ الکبیر فی النصوص، حقیقه کل موجود عبارة عن نسبة تعینة فی علم الله از لا و تسمی باصطلاح المحققین من اهل الله عیناً ثابتاً و باصطلاح غیره و تسمیة تعینة و قال القیصری فی مقدمه شرح الفصوص، مثل هذا، بلکه محقق نزد صوفیاً نیست که اعیان ثابت را ثبوت علمی است فقط، و حقایق ممکنات را تخیلی است فقط پس موجود و وجود خارجی حقیقه نیست مگر ذات حضرت وجود و متبادر ازین تمثیل آنست که اعیان ثابت و حقایق ممکنات حقیقه در خارج موجود اند و هو خلاف مذهب هر که میظهور من کلام العارف الجامی فی اشعة البعات و قد من نقله فتذکر-

سادس آنکه مراد شیخ اکبر از کلمه "الاعیان ما شئت رائحة الوجود" آنست که هیچ چیز غیر از وجود حقیقه و بالذات در خارج موجود نیست و آنچه متوهم می شود وجود آن غیر از وجود و چیز است، اعیان ثابت و حقایق ممکنات پس اعیان ثابت را تمیز و ثبوت علمی است فقط، و آن تمیز و ثبوت فوق مرتبه الوجود خارجی است، و حقایق ممکنات را وجود تخیلی است که نسبت خاصه بوجود حقیقی و آن بحیثیت مرتبه الوجود الذاتی خارجی است، لیر حمل کلام شیخ اکبر بر آنکه شیون الفعالية من حیث المحصور العلمی حفظ از وجود خارجی ندارند سراسر تحریف است و مع ذلک این تقدیر بحیثیته هرگز در کلام ایشان نیست-

قال فی الفص الادریسی، و من اسمائه الحسنی العلی، علی من و ما ثم الا هو، فهو العلی لذاته او من ما ذا، و ما هو الا هو، فعلوه لنفسه فهو من حیث الوجود عین الموجودات فالسمی محدثات هی العلیة لذاته و لیست الا هو، فهو العلی لاعتلاضافته لان الاعیان التي لها العدم الثابتة فیها ما شئت رائحة من الوجود، فهي علی حالها مع تعدد الصور فی الموجودات انتهی:- و هر که درین کلام تامل کند یقین داند که غرض شیخ درین مقام نفی وجود غیر است مطلقاً نه اثبات وجود

برائے اعیان و حقایق ممکنات بختیہ دون جثیہ،

و سالیح آنکہ استدلال بر این مدعا لازم جہل علی مذہب الشیخ الکبیر درست نمی شود زیرا کہ جائز است کہ وجود عام بر همان صور علمیه منبسط شود بدون خروج او الفلکاکہ قال الشیخ الکبیر فی الفص
الیوسفی، فحل ظهور هذا الظل المسمى بالعالم انما هو اعيان المملكات عليها امتد هذا الظل فيذكر
من هذا الكل بحسب امتد عليه من وجود هذه الذات الى آخر ما قال

سوال اگر کوئی صور علمیه ذات عین ذات اندیس نسبت انبساط وجود عام بر آنها تجدد و تغیر
در حضرت ذات راہ یافت

جواب گوئیم تخمیل کہ قبول این صور علمیه وجود منبسط را و اتصاف بان امر اضافی و انترامی
باشد پس تجدد و اضافات بود و آن محال نیست چنانچہ در اتصاف وجود با اعیان این قسم تجدد را
جائز داشته اند، قال المحقق الجامی فی اشعة اللمعات، و شک نیست کہ از تغیر و تبدل نسبت بیچ تغیر
و نقص بوی لا حق نمی شود انتہی۔ حالانکہ وجود منبسط نیز عین ذات است بحسب مرتبہ خود نہ بحسب
ذات چنانچہ صور علمیه همچنان عین ذات اند و تجدد و تغیر در این مقتضی تغیر و تجدد در ذات نہ،

و ثامن آنکہ جہل در صورتی لازم آید کہ آن صور بعد از خروج غایب شوند و اینجا چنین نسبت
زیرا کہ حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ شہودات مختلفہ است، بعض آن علمی، و بعض آن عینی، قال الشیخ الکبیر
فی مفتاح الغیب بعد ما بین شہود الحق فی ذاته الایمان الثالثہ و هذا شہود الہی علمی
ذاتی شہود المفصل فی الجمل و شہود الکثیر فی الواحد۔ ثم قال و اما شہود الحق الموجودات
فی ما تمیز عنہ بتعینہ فهو شہود وجودی عیانی کشہود الاشیاء فی ذات القلم الاعلیٰ واللوح
المحفوظ و نحوهما ما تنزل عنهما کالعرش والكرسى، و کحدیث آدم علیہ السلام فی اخذ النذر
الی آخر ما قال۔

بالجملہ جہل وقتی لازم آید کہ از شہودات حضرت حق غایب شوند و اینجا انتقال است من شہود
الی شہودیتہ نہ غیوبت است از جمیع شہودات، بمثل شئی بحیث جمیع مشخصات و لواحق مادیه تعقل می کنیم
و در وقت حاملہ آن شئی بضرورت خود ثابت و مستقر می باشد باز چون لواحق مادیه با آن ہمراہ شد ناچار آن جز از
مرتبہ تعقل در مرتبہ تخمیل افتاد، باز چون مشارالیه با شاہ حسیہ گشت از مرتبہ تخمیل بہ مرتبہ احساس رسید پس

برسبب این انتقالات من مرتبه الی مرتبه جہل بآن شیئی لازم نہ آید زیرا کہ آن شیئی نزدیک ماحاضر است بصورت
 عقلیہ و الخیالیہ و الحسیۃ فی مراتبہا، آسے در مرتبہ تعلق بادہ و انتساب بآن صلوح آن ندارد کہ در مرتبہ تعقل
 رأید و چہنیں در مرتبہ اشارۃ حسیہ صلوح آن ندارد کہ در مرتبہ تخیل در آید، حکما لایلز و الجہل صہنا
 یلہما محمد عالم و اللہ المثل الاعلیٰ“ و کہے چہ می تواند گفت در انتقال صورت از خزانہ بسونے مدرکہ کہ
 اینجا اصلاً جہل نیست گوئند و ج محقق نیست،

قولہ و اما نفی تحقق خارجی از اعیان ثابتہ کہ مستلزم است نفی وجود خارجی را از عالم چنانچہ بدلول ظاہر کلام
 شیخ است از بیچ عاقلے نیاید کہ انکار بداہتہ است چہ جائے شیخ اکبر! پس البتہ مراد ایشان جہان است
 کہ مذکور شد۔

اقول درین مقام صاحب رسالہ را خطائے عظیم واقع شدہ

تنبیہ بر آن ضرورست باید دانست کہ اینجا سہ غلط است،

اول آنکہ نفی تحقق خارجی را از اعیان ثابتہ مستلزم نفی وجود خارجی را از عالم قرار دادہ و آنرا بدلول
 ظاہر کلام شیخ گمان بردہ و سابقاً شارہ کردیم کہ عالم نزد ایشان عبارت است از شیون ظاہر وجود
 و اعیان ثابتہ کنایت است از شیون باطن وجود یعنی صور علیہ ذات متلبسا باشیون و الاعتبارات
 پس چنانچہ نفی ظاہر وجود از مرتبہ باطن وجود صحیح و صادق است، ہمچنین نفی ظاہر وجود از شیون باطن وجود
 صحیح و صادق است، و لفظ مہیتہ نزدیک ایشان مقول است بالاترک اوبا الحقیقۃ و المجاز بردہ و معنی
 اول صور علیہ کہ اعیان ثابتہ اند و ثانی شیون و اعتبارات ظاہر وجود، و نفی تحقق خارجی از ہر دو معنی صحیح است
 زیرا کہ تحقق خارجی بالا صالۃ و الذات نزدیک ایشان نصب حضرت وجود است، پس صور علیہ محض ہوت
 علمی دارند و شیون و اعتبارات ظاہر وجود محض ثبوت تخیلی عرضی ظلی و تحقق خارجی نہ نصیب آنهاست
 و نصیب اینہا، و مین است بدلول ظاہر کلام شیخ چنانچہ بعد از تامل در سوابق و لواحق کلام الشیخ کا شمس
 فی رابعۃ النہار ظاہر می گردد۔

و ثانی آنکہ نفی تحقق خارجی از عالم انکار بداہتہ نمیدہ و الامر لیس کذا لک انکار بداہتہ آنست کہ عالم را نفی
 صرف و عدم محبت مقرر کنند و این مذہب صوفیہ نیست بلکہ مذہب سوفسطائیہ است، مذہب صوفیہ
 نفی تحقق بطنی است از عالم، چنانچہ عوام الناس اعتقاد دارند کہ عالم و خالق ہر دو در موطن واحد وجود

اند بوجہ ذات مستقلہ آئے وجود عالم فائض از خالق و مسبب است ازان چنانچہ ثبایان واسطہ فی الثبوت است و لہذا ثبتہ عالم را با خالق تشبیہ میدہند مگر بنا بر ما بنا بر عالم را در بقائے خود از خالق مستغنی می شمارند و لہذا تجدد امثال در اعراض ثابت می کنند پس عرض صوفیہ لغی این استقلالہ است پس نزدیک ایشان وجود حقیقی واحد است و آن با کثرات عالم را، وبالعرض وبالفتح منسوب می شود و چنانچہ حرکت واحد است و حقیقتہ ثابت است بر سقینہ را، وبالعرض وبالفتح با جالس آن منسوب می شود و جالس آنرا حقیقتہ حرکتی نیست آری حرکتی تخیلی و ظنی ثابت است و نسبت ہمان حرکت تخیلی و ظنی آثار گوناگون از تبدل اکنہ و جہات و اوضاع و وصول بسط نہر و عبور بر بلاد بعیدہ بواسطہ منسوب می گردد و آنچہ بیدادہ عقل ثابت است آنست کہ عالم مصدر آثار و احکام است و اثبات وجود تخیلی در آن کفایت می کند چنانچہ بیدادہ عقل ثابت گردید. تاجر است و مسافر و حاجی و ارباب کثیر از تجارات بر میدار و در وہ مواضع متبرکہ و عبور بر بلاد بعیدہ اورا ثابت است، و جمیع آثار بدون حرکت صورت نمی بندد، لیکن حرکت عرضی درین معنی کفایت میکند

قال الشيخ الاکبر فی کتاب المشاہدۃ و من ہذا الوجه الخفی ظہرت الآثار عن الموجودات باسرها علوها، و سفہا، و بسیطها و مرکبها و حیوانہا و نباتہا و معدنہا الی آخر ما قال و فی کتاب لالیۃ و الذی ینبغی ان الباری موجود بنفسہ غیر مستفاد الوجود من احد فانه لیس الا هو سبحانه، و العالم موجود بقیۃ مستفاد الوجود منه لانه ممکن بذاتہ واجب الوجود بغيرہ من حیث انه مستفید الباری واجب الوجود لذاتہ غیر مستفید انتہی، و فی الفصوص و لاشک ان المحدث قد ثبت حدوثہ و افتقارہ الی محدث احد ثل لا مکان بنفسہ فوجودہ من غیرہ فہو مرتبط بارتباط افتقار و لابد ان یکون المستند الیہ واجب الوجود لذاتہ عینا فی وجودہ بنفسہ غیر مقتدر و ہوالذی اعطی الوجود بذاتہ لہذا الحادث فانصب الیہ و لما اقتضاه لذاتہ مکان و اجابۃ و لما کان استنادہ علی من ظہر عنہ اقتضی ان یکون علی صوبتہ فیما ینسب الیہ من کل شیء من رسم و صفۃ ماعد الوجود لذاتہ فان ذلک لا یصح فی الحادث و ان کان واجب الوجود لکن وجوبہ بغيرہ لا بنفسہ انتہی و شواہد ہذا المعنی فی تصانیف اکثرین انجمنی (سوال) اگر کس نفی تحقق خارجی حقیقی را از عالم استبعاد کند و گوید باین اشیاء احساس می کنم و آثار

واحکام موجودہ را از انہما صدر می یابم پس این ہمہ را متوہم و متخیل گفتن از عقل بسیار دور است،
 (جواب) گوئیم آن استبعاد مبنی بر آنست کہ عقل و احساس خود را موجود حقیقی ندارد، اما چون احساس
 و محسوس و تعقل و معقول ہمہ متوہم و متخیل باشد ہیچ استبعاد نیست تمثیل ہر کسے در خواب چیز نامی بند
 و احکام و آثار گوناگون از ان چیز با صدر می یابد من الفرج والسرور والالتذاذ المفصی الی انزال
 المنی والبول والغمر والفرج المفصی الی البول والنحوط ومع ذالک آن مرتبات و ان احکام و آثار
 ہمہ از عالم و ہم و خیال است، اما چون احساس و محسوس را در آن صورت در یک مرتبہ ہی بخیر استبعاد
 نمی کند و ازین جا بشہادت تقدیر و تالم و تحیر و امثال آن شایع کہ بر وجود دین لازم میکنند بر ہم خود و دیگر
 تقدیر با قدر و تالم بال چون در یک مرتبہ آنداثر یکے در دیگرے نافذ است، و چون حضرت ذات بالاتر
 ازین مرتبہ است، این شایع را در آن بارگاہ مجملے نیست، تمام این سلسلہ نسبتہ بآن جناب و ہی محض است
 و نسبت با ہم دیگر اگر چہ وہی است لیکن وہی حقیقی است، از انجبا کہ در یک مرتبہ اند و لهذا
 شیخین متفق اند بر آنکہ ذات درین تجلیات و مشاہدات است، و برتر است از آنکہ مدلول دلائل شود و این
 ہمہ معارف و تحقیقات بالتصال و معیۃ او است، ۷

جامی اوصاف مے صاف نیار و گفتن گزر فیضش رسد از باطن خمپے در پے

و نیز باید دانست کہ بابتہ در اقسام اربعہ ادراک جاری است، و اشدا البدیہات و اقوی الاولیات
 آنست کہ در ادول و ملہ بدرک شود کالصورۃ بالنسبۃ الی حس البصر و الصوت بالنسبۃ الی
 حس السمع، پس آنچه قیوم جمع علوم و معلومات باشد انکار آن در کدام مرتبہ از انکار بابتہ خواهد بود
 اینجا فیمے از صاحب رسالہ در کار است فافہم ولا تغفل،

ثالث آنکہ کلام شیخ اکبر بر مخرجات خود محل نموده و ہمارا مراد شیخ پیدا شتہ و سابق حال مخرجات
 او گذشت کہ فی نفسہ مختل است و علی التذلل مراد شیخ آنرا پیدا شتن سر اسر تحریف است و تلقین بحیثیت
 ہرگز از کلام ایشان مفہوم نمی شود کما مرفصلا۔

قولہ و اما تشبیہ دادن بعض صوفیہ عالم را بصور مرآتیتہ در مرآۃ بدایرہ متوہمہ از نقطہ جواب کہ از وجود
 خارجی اصلاً بہرہ ندارند و پچنین قول بعض ایشان کہ در خارج موجود یکے بیش نیست و کثرت عالم
 محض و ہم و خیال است، پس مراد ایشان ازین آنست کہ برائے ہر یک از اجزائے عالم وجود حقیقی علیحدہ

کہ مبداء آثار و احکام مختصہ ہر یک باشند تراشیں وہم و خیال است۔

اقول کلمہ وہم و خیال را معنی است اصطلاحی و درین مقام همان معنی است و قد اشار الیه الشیخ ابوالعزیز
الکوردی منتزع الوارد فی شرح الشیخ الاکبر انما الکلون خیال و هو حق فی الحقیقۃ کل من تظہر
هذا خاذا اسرار الطریقۃ و قال الشیخ الاکبر فی الفصوص و اذا کان الامر علی ما ذکرته لک
فالعالم متروکہ مالہ و جرد حقیقی و هذا معنی الخیال اے خیل لک انما امرنا عند عالم بنفسہ
خارج من الحق و لیس کذا لک فی نفس الامر انتہی

و اما آنچه صاحب رسالہ کلام ایشان برابر آن حمل نموده، اگر چه باصلہ صحیح است لیکن در تقریر آن دوسہ جا
لغزش پیش آمده

اول آنکہ قید ہر یک عبث است زیرا کہ تمام عالم پیش ایشان بسبب انضمام وجود حقیقی، ہر یک از اجزاء
آن سبب انضمام شیون آن وجود کہ باہم متخالفۃ الاحکام و الاثار اند، وجود خیالی و وہمی و حسی پیدا کردہ۔
ثانی آنکہ از لفظ تراش وہم و خیال تبادری شود کہ نسبت وجود حقیقی با عالم محض بے اصل است و این
مذہب ایشان نیست، بلکہ مذہب ایشان آنست کہ عروض ماہیت موجود را و قیام وے بآن نہ از قبل
عارض بمعروض است حقیقۃ کہ مستلزم حلول سربانی و طریانی باشد، بلکہ نسبتہ مستمحمول الکلیفۃ قال العارف
الجامی فی اشعۃ اللغات و ازینجا معلوم می شود مقیۃ حتی سبحانہ باشیاء و قیومیۃ وے مرا ایشانرا چون معیت جوہر
ست بچہ ہر یا عرض یا جوہر یا عرض بعض۔ بلکہ چہ را بمعیت وجود است بموجب و بلکہ بمعیت وجود است
باہمیت۔ چہ ہی انتہی۔

ثالث آنکہ توصیف وجود حقیقی بانکہ مبداء آثار و احکام مختصہ ہر یک باشد ایمانی کند بانکہ وجود غیر حقیقی کہ بوجود
مخیل مہوم آن تعبیری کنند، در مبدائیۃ آثار و احکام کفایت کند و قد عرفت ان الامر لیس کہ الکل
رابع آنکہ چون مبداء آثار و احکام تراش وہم و خیال باشند آثار و احکام نیز تراش وہم و خیال خواہر بود
و ہمین است معنی نفی وجود خارجی از عالم و آن انکار بداہتہ است بزعم صاحب رسالہ، پس این توصیہ
میچ فائدہ نکرد، زیرا کہ انکار بداہتہ از ذمہ بعض صوفیہ ساقط نشد،

خامس۔ آنکہ علی التزل آنچہ ثابت شد ازین کلام وجود حقیقی جمیع عالم است من حیث المجموع، پس احکام
و آثار مختصہ بہ بے اصل و مہوم باشند، و اگر ثبوتی باشد احکام و آثار عامہ را کہ در جمیع موجودات

یافته می شوند باشد و این نیز انکار بدیهه است؛ از نحن لا نفرق بین الآثار و الاحکام الخاصة و العامة؛
سوال ازین کلام ظاهر گشت که مایات نزدیک صوفیه اصلاً بهره از وجود ندارند سوا آنکه باعتبار
 نفسها و باعتبار الثبوت العلمی و مع ذلک عالم را در خارج ثابت می کنند و وجود آنرا در خارج حسی و وهمی
 و خیالی میگویند، و اختلاف آثار را که مستلزم اختلاف موثرات است مسلم میدانند پس تصویر این مطالب باشد؛
جواب تحقیق المقام آنست که لفظ وجود بر دو معنی اطلاق کرده می شود،

اول وجود الشی لنفسه و ثانی وجود الشی غیره؛ مراد از غیره اثبات واسطه فی العروض است؛ و مراد از لنفسه
 نفی آن، پس حاصل او تحقق و تقرر است؛ و حاصل ثانی ارتباط است خاص که مفهوم انتزاعی منترزع
 غیر موجود فی نفسه را با موجود و لنفسه که این مفهوم انتزاعی از آن منترزع باشد واقع شود؛ و لفظ وجود بر این
 معنی ثانی بطریق مجاز اطلاق کرده می شود،

(توضیح) چون این قدر ممد شد؛ باید دانست که نظر حلی حکم می کند که مایات دو قسم اند؛ یکی آنکه آنها
 متصف است بوجود و لنفسه چنانچه جواب بعضی اعراض از کیف و کم-

و قسم دیگر متصف بوجود غیره است مثل امور نسبیه و اعتبارات انتزاعیه و عدیمه و مثل اعداد
 عند المحققین و زمان عن طایفه؛ لیکن نظر دقیق حکم می کند بآنکه جمیع ممکنات بهره از وجود و لنفسه ندارند نصیب
 ایشان همین وجود غیره است و پس در آن غیر وجود حقیقی است که منبسط است بر موجودات و مبدأ ترتب
 احکام و آثار نسبت و حال موجودات نسبت آن وجود حقیقی حال اوصاف انتزاعیه است نسبت به موصوفات
 خود؛ پس معیت وجود با شیا مثل معیت جوهری جوهری یا عرضی جوهری نیست؛ بلکه چون معیت فشاء اعتبار است
 امر اعتباری را؛ و چون حال چنین باشد جمیع اشیا بسبب قیومیت حضرت وجود آنها را و صفیه عرضی باشند
 بدرکات و همیه نسبت اعیان خارجی کسب کرده باشند؛ و هذا الوصف هو المسمی بالوجود الخیالی و الوهمی
 و الحسی؛ و ایشانرا فی نفسها وجودی نباشد؛

فمعنی وجودها کون الوجود الحقیقی علی شان مخصوص من شیون بحيث یصح منه انتزاع امور
 معقوله عدمیه؛ و این شیون در موطن وجود موصوف عین موصوف باشد؛ پس درین صورت
 چنانچه میتوان گفت؛ الصورة العقلیة لم یصر موجوده؛ نیز میتوان گفت؛ الطبیعة العددیة
 لم یصر موجوده فی الخارج بل الموجود هو المعد و علیه بترتیب الخواص العددیة من المساواة

والمفارقة والانقسام وعدم الانقسام

پس نسبت وجود عرضی کہ حامل است ممکنات را و سبب آن در خارج موجود گشتہ اند با وجود حقیقی و درساۃ
ایشان معتبر است بتغییرات مختلفہ، گاہے گویند کہ وجود حقیقی، ظل وجود را بر ممکنات کہ در غیب مجہول کا من اند
گسترده است، و گاہے گویند مہیات بحرکت عینی معنوی از علم یقین آمدہ اند، بدون آنکہ از علم زایل شوند للعارف
الجامی^۱ سے صوفی چہ فغان است کہ من این الی این نکتہ عیان است من العلم الی العین
و گاہے گویند از غیب نہ بر آمدہ اند، و گاہے گویند وجود عالم چنان است، و گاہے گویند کہ از مرتبہ خیال بحس
آمدہ، و گاہے گویند کہ این موطن و مہی ظلی موطن خارجی است، و گاہے بنا بر علاقہ ظلمت وجود خارجی ظلی
اطلا لکنہ^۲ مگر یہ کہ اعیان بوجود منصب گشتہ اند، و گاہے گویند وجود مرآۃ اعیان است، و مشہود در آن اعیان
اند، و گاہے گویند عیان مجالے و مرایاتے وجود اند و مشہود در آن وجود است، و گاہے گویند کہ وجود
بر خود شیون خود ظاہر می شود، و ازین ظهور عالم متوہم می شود، مثل نقطہ جو الہ و دائرہ و قطرہ نازلہ و خط
مستقیم الی غیر ذلک من تعبیرات جمعہ المختلفة، و ان شئت تفصیلہا فارجع الی نقد النصوص
واشعتہ للمعات للعارف الجامی و المکتوب للشیخ المجدد السرهندی و کتاب الفصوص
و مواضع من کتاب الفتوحات لاسیما حضرة الخالق منہ تجد کل ذلک و صحیحاً فی نفسہ منطبقاً
بعضہ علی بعض۔

قولہ و این معنی خود بہ طور ایشان درست است کہ نزد ایشان وجود حقیقی تمام کائنات یکے بشیر
نست کہ آن مبدا را مبادی ست تعالی شانہ

اقول این معنی بہ طور حضرت شیخ مجدد نیز صحیح است چنانچہ در تشریح رباعیات بتفصیل بیان کردہ
اند، و قال فی المکتوب الثامن والحسین من الجلد الثالث، کان اللہ ولم یکن معد شئی و چون
خواست کہ کمالات مکنونہ خود را ظاہر سازد ہر اسمے از اسماء الہی جل سلطانہ طلب منظرے از مظاہر فرمود
تا کمالات خود را در آن منظر جلوہ فرماید و منظر ہیت وجود و توابع وجود را غیر از عدم قابل نیست، چہ
منظرہ در مرآۃ شئی مباین و مقابل وجود عدم است فقط، پس حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ بکمال قدرت
خیلش در عالم عدم ہر اسمے را از اسماء منظرے از مظاہر تعین فرمودہ، و آنرا در مرتبہ حسن و وہم

ہر گاہ کہ خواست خلق فرمود و خلق الاشیاء متى شاء کما شاء، و معاملہ بادی بآن مربوط ساخت، باید دانست کہ منافاتی عدم خارجی، بہ ثبوتی است کہ در مرتبہ حس و وہم پیدا کند کہ آن بویہ منافات ندارد و ثبوت عالم در مرتبہ وہم و حس است، نہ در مرتبہ خارج تا منافاتی او بود، پس روا است کہ عدم در مرتبہ حس و وہم ثبوت پیدا کند و بصنع خداوندی جل سلطانہ التفاتے و رسوخے آنجا و راجعہ مل شود و در آن مرتبہ بطریق الکاس و ظلیہ حی و عالم و قادر و مرید و مینا و شنوا و گویا بود و در مرتبہ خارج هیچ نامے و نشانے از وی نہ باشد، و در خارج غیر از ذات و صفات و اجبی جل شانہ هیچ چیز ثابت و موجود نہ بود، باین معنی توان گفت الان کما کان، مثال آن مثال نقطہ حوالہ و دائرہ موجود است کہ موجود همان نقطہ است و بس، و دائرہ در خارج وجودے ندارد، و مع ذلک آن دائرہ در مرتبہ حس و وہم ثبوتی پیدا کردہ است، و در آن مرتبہ بطریق ظلیت انارہ و اشراق ویرا حاصل است، ثم قال بعد کلام، و باین تحقیق معلوم گشت کہ هیچ چیز غیر از حضرت حق جل و علا در خارج موجود نیست، چه اعیان و چه آثار اعیان، بلکہ ثبوت اینہا در مرتبہ حس و وہم است، و بیچ محذور لازم نیست، چه این موجودی است کہ با اختراع وہم ثبوتی پیدا کردہ است، کہ بار تقاع وہم مرتفع نگردد، بلکہ ثبوت آن بصنع خداوندی جل شانہ در مرتبہ وہم است، و ثبات و تقرر و آثار و احکام درین مرتبہ دارد، **صُنِعَ اللّٰهُ الَّذِیْ اَلْهَمَّ كُلَّ شَیْءٍ**، ثم قال بعد کلام مطویل، و باین تحقیق ثاقب کہ این فقیر بآن سامی گشتہ است انیارا چنانچہ در خارج وجودے نیست نمودے ہم ایشانرا بخانہ خارج برہمان نیز نگوی خود است، نہ وجودے است غیر از در وی نہ نمودے، اگر نمود است او را در مرتبہ وہم است اگر ثبوت بصنع خداوندی جل شانہ ہم در مرتبہ وہم است، بالجملة نمود و ثبوت او در یک مرتبہ است، نہ آنکہ نمود او در جاتے است و ثبوت او در جاتے دیگر مثلاً دائرہ موجودہ کہ ناشی است از نقطہ حوالہ چنانچہ ثبوت آن در مرتبہ وہم است نمود او نیز در بہان مرتبہ است، چہ اگر تمام آن در وہم است نہ در خارج نمود وہم در آن مرتبہ است، زیرا کہ در خارج از وی نشانے نیست تا نمودا کرد و غایتہ مافی الباب نمود و وہمی را نمود و خارجی می انگارند در رنگ آنند و مثالہ در عالم مثال در نقطہ بحس باطن می بیند و این قسم اشتباہ بسیار واقع می شود کہ یک مرتبہ را بہ مرتبہ دیگر تشبیہ می یابند و حکم یکے بر دیگرے میکنند، پس در مانحن فیہ آن دائرہ موجودہ ملاکہ در خیال ترسم گشتہ است بچشم خیال در مرتبہ کہ ترسم است می بیند و خیال می کند کہ آنرا بچشم سر در خارج می بیند، نہ، اینچنین است زیرا کہ آنرا در خارج کہ محل نقطہ حوالہ است نامے و نشانے نیست تا دیدہ شود، و نمود

نخص که در آئینه منعکس گشته است هم برین منوال است که در خارج نه ثبوت است و نه نمود بلکه ثبوت
وے هر دو در مرتبه خیال است واللہ اعلم پس آنرا که شیخ قدس سره خارج دانسته است و اشیا را در آن
بطریق انعکاس نمودے اثبات کرده آن خارج نیست، بلکه مرتبه دہم کہ بضع خداوندی جل شانہ تقرر
و ثبات پیدا کرده است و خارج متوهم می شود و خارج درائے او هست کہ از شہود و احساس ما برتر است
آنچه مشہود و معقول و محسوس و متخیل است ہم داخل دائرہ دہم است، موجود خارجی جل سلطانہ
ماورائے افہام ما است، مراتبہ در انجا پیکر گنجائش دارد و کدام صورت بود کہ در آنحضرت سبحانہ منعکس
گرد، مریا و صور در ہر مراتب ظلال است کہ بدائرہ دہم و حسن تعلق دارد، رَبَّنَا اِنَّا مِنْ لَدُنْكَ
رَحْمَةً وَ هُیْئْ لَنَا مِنْ اَمْرٍ نَارِشِدًا انتہی۔ و ہذا المعنی کثیر فی مکاتیبہ،

قولہ دمی فرماید کہ ویرا در ہر یکے ازین مراتب اسماء و صفات مخصوصہ بآن مرتبہ است کہ در مراتب
دیگر نیست، پس اطلاق اسمی مرتبہ الوہیت چون اللہ و رحمان و غیرہ بمراتب کونید عین کفر و زندقہ
باشد و یحنین اطلاق اسمی مختصہ بمراتب کونید بر مرتبہ الوہیہ خلال و خذلان سے
ہر مرتبہ از وجود حکمے دارد۔ گر حفظ مراتب نکنی زندیقہ

اقول حضرت مجاہد نیز می فرماید در مکتوب دویست و نود و ہفتم از جلد اول فنقول واللہ اعلم
ان لكل مرتبة من مراتب تنزل الوجود سبحانہ اسماء مختصہا بها، واحكاما لا توجد الا فيها،
فالوجوب الذاتي والاستغناء الذاتي مختصہ بمرتبة الجمع والالوهية، والامكان الذاتي
والاقتضاء الذاتي مختصہ بمرتبة الكون والفرق والمرتبة الاولى مرتبة الربوبية والمخالقة
والمرتبة الثانية مرتبة العبودية والمخلوقية، فارا اطلق اسمي احدهما على الاخرى
واجري احكام مختصه بمرتبة على المرتبة الاخرى، لكان زندقة صرفة وكفرا محضاً والعجب
من بعض الملاحدة والزنادقة انهم كيف يختلطون المراتب، ويجرون احكام مرتبة علي
مرتبة اخرى فيصفون الممكن بصفات الواجب، والواجب بصفات الممكن، مع علمهم
بتمایز صفات الممكن الذي هو مرتبة واحدة بعضها عن بعض، واختلاف احكامهم
وعلمهم بعنم زوال تمايزهم واحكامهم اصلاً مع اتحادهم في المرتبة الكونية
فانهم يعزون بالابداء مثلاً ان الحرارة والاشراق من صفات النار المختصه بها

لیست سادۃ سنہائی الماء، کذا یبیزون بالضرورة بین ازواجہم وامہاتہم ویحکون بتفرقة احکامہم، واللہ الہادی الی سبیل الرشاد والسلام علی من اتبع الہدی۔ انتہی۔

(انتیاز مراتب ترات) کاتب حروف گوید کہ مراتب ترات وجود نزدیک صوفیہ موحدین متخالفہ الحقائق والاثار اند و اشتراک ایشان در قیومیۃ حضرت حق متحد الاثار نمی گرداند چنانچہ قاتل و مقتول را قیام بحقیقۃ جسمیۃ متحد الاثار نمی گرداند و تجمد جہات یمن و شمال و فوق و تحت و قدام و خلف بیک نقطہ اجزاء دائرہ را در وضع جہات متحد نمی گرداند و انصاف حضرت حق بقہر رحمت و رحمت را قہر میگرداند، بالجملہ وحدۃ ذی الشان شیون را متحد نمیکرداند و نیز ازین مکتوب واضح گشت کہ تشدید و تشنیع حضرت شیخ مجدد و محض برانہا است کہ ممکن عین واجب دانند و صفات یکے را عین صفات دیگر قرار دہند و این تشنیع و تشدید را جامع بمحققین صوفیہ نیست و اگر در کلام این محققین الفاظ موہمہ عنیت واقع شود آنرا مرعنیت بلا کیف حوالہ باید نمود، مثل قرب و معیت و سایر صفات.

و جماعۃ اولی کہ مورد تشنیع و تشدید حضرت شیخ مجدد اند زناد کہ بزنی صوفیہ و کلمات ایشان منتشر شدہ نفی شرائع و انکار عبادت و تعظیم حضرت رب العزت مقصود ایشان نیست،

و اگر بصوفیہ محققین ملاستہ باشد باعتبار استعمال الفاظ موہمہ خواهد بود، شاید صدق برین مدعا آنست کہ قائلین بوحدۃ وجود از صوفیہ محققین نزدیک حضرت شیخ مجدد و ہمہ از اہل نجات اند کہ ایضاً عنہ مکاتیبہ و اگر درین قسم مسائل کہ بذات و صفات تعلق دارد خطا کشفی یا عقلی نزدیک ایشان برانہا تجویز کنم از نجات بسیار دور باشند، چہ جائے قرب الہی و این خطا را بر خطائے اجتہادی در فروع قیاس نباید کرد و بان معذور نباید داشت کہ مرشروا بلکہ این خطا را بر خطائے مجسمہ و معتزلہ قیاس باید کرد کہ منجر بکفر و ابتداع می گردد۔

قولہ پس تیر کا بد دانست کہ بعض محققین متاخرین بر تہ تفہیم مراتب طہ و اوسجائہ مثال محسوس ذکر می کنند اقول این مثال از افادات سیدی شرف الدین دہلوی است کہ از ارشد تلامذہ حضرت شیخ اجل شیخ ولی الدین عبدالرحیم اند قدس اللہ سرہما و اعلیٰ فی المارۃ الاعلیٰ ذکر ہما، و مقصود ایشان ازین تمثیل بیان تشبیہ اعظم بذات بحت و با وجود منبسط است، نہ تفہیم مراتب ظہور و سجانہ چنانچہ صاحب رسالہ گمان بردہ، چہ بریحکس از اہل خرد پوشیدہ نیست کہ مرتبہ وحدۃ و واحدہ ازین مثال فہیدہ نمی شود،

والحق این مثال در تفهیم آنچه مقصود ایشان است وافی کافی است، قال فی القول الفصل بعد ما تبیین نسبت تجلی الاعظم الی الذات، و فقیر برائے این نسبت دقیق مثال محسوس ذکر میکند امید آنست که الله سبحانه طالب لیب را هدایت کند، ذات بحت را بمنزل نور بحت غیر متناهی باید دانست و وجود منبسط بمنزل پرده پیش آن نور بحت فرو همیشه و جمیع حقائق امکانیه بمنزل صور منقشه بر آن پرده و تجلی اعظم بمنزل نقطه متعلقه در آن پرده که این نقطه فواره صفت جوش میزند و بر تمام آن صور فیضان نور می نماید و قاهر بر آن صور باشد، و آن صور فیضان این نقطه منور شوند و هویات امکانیه باشند پس درین صورت هر گاه بسوئے این نقطه معلقه التفات کنیم مثل دیگر موجودات جزئیة ویرانیز جزئی حقیقی یا بایم چون حضور آن صور منقشه را بر دے لحاظ کنیم صفت علم اثبات نمایم و چون قمر و غلبه وے بر آن صور لحاظ کنیم صفت قدرت اثبات کنیم و علی بذل قیاس دیگر صفات باز چون در دیگر صور التفات کنیم می یابیم که نور مفاض زائد بر صورت وے است و مخلوط است بصورت که منقش است بر آن پرده و چون باین نقطه نظر کنیم می یابیم که اینجا انفلاق پرده است پس این نقطه نور مجرد است غیر مخلوط بصورت بلکه از تلبس پرده هم منزّه است، نهایتش ظهور وے باضافت آن صور منقشه از حاق وسط این پرده شده پس صوفی این نقطه را نظر بذات بحت و تجلیات وے تجلی اعظم میگوید، متکلم نظر بافاضه وے نور را بر آن صور موجد و خالق میگوید و حکیم نظریه بساطت این نقطه و عدم تلبس وے پرده و صور آن میگوید که واجب الوجود مجرد است - وَ لِكُلِّ مِجْهَةٍ هُوَ مَوْلِيَّهَا، انتهى -

المسئلة الثانية في وحدة الشهود

قولہ المسئلة الثانیة فی وحدة الشهود، باید دانست کہ تحقیق مسئلہ وحدۃ شہود و آنچه موافق مکتشف قدوہ اولیائے عظام سر حلقہ اصفیائے کرام شمس سماء حقیقت، سراج شاہراہ طریقت، قیوم ربانی حضرت مجدد الف ثانی^۲ مرقوم میگردد،

اقول صاحب رسالہ را در بیان وحدۃ شہود قصور بین واقع شدہ و تقریعات باطلہ را از مختصرات خود بآن مذہب الحاق نموده و ظاہر سبب این قصور آنست کہ بضاعت این عزیز رسالہ قول الفصل است و تصویر این مسئلہ در آن مذکور نیست، پس این عزیز بقدر حوصلہ و استعداد خود از مکتوبات حضرت شیخ مجدد مذہب ایشان نقل نموده و بغور کلام نرسیدہ و کنہ مسئلہ را در نیافتہ ہر چند ما را درین مقام متنا بود کہ مذہب ایشان را بہ تنقیح و تحقیق بیان نمایم و کنہ این مسئلہ را کہ مینبغی مشروح سازیم، لیکن چون مقام مقام نقد کلام صاحب رسالہ است، مو تطبیق بین المذہبین علی مافی ہذا الرسالہ پیش نہاد خاطر است؛ لهذا توجہ تام بہ تنقیح و تحریر مذہب ایشان نیفتاد و بسا دقائی این مسئلہ را مطویا علی غرہ گذاشتہ شد و مع ذالک بسبب فطنی می تواند کہ از آنچه در مسئلہ اولی از کلام فیض التیام ایشان مذکور شد و آنچه حسب الحال درین مسئلہ مذکور خواہد شد مذہب محقق ایشان استنباط نماید و نکتهائی کہ در کلام مشرح این مذہب نیست انتخاب کند، الحال غرض ما درین مقام آنست کہ چنانچہ مطالب مسئلہ اولی را از کلام حضرت شیخ مجدد و نصوص ایشان ثابت کردہ ایم، بعون اللہ و توفیقہ مطالب این مسئلہ را از کلام شیخ اکبر و نصوص ایشان و اتباع ایشان ثابت نمایم،

نکتہ و قبل از آنکہ در متصو و شروع افتد یک نکتہ را محزون خاطر خود باید ساخت، و آن نکتہ این است کہ مذہب شیخ مجدد در از ہان عوام مخالفت تام با مذہب شیخ اکبر^۱ دارد و لہذا کلام ایشان را خواہی و نخواہی برخلاف شیخ اکبر^۱ حل می کنند و در تطبیق خط می نمایند و در حقیقت ارجحین نیست بلکہ مذہب ایشان شرح و تفصیل مذہب شیخ اکبر^۱ است و مطالبہ را کہ شیخ اکبر^۱ باقتضائے دورہ خود تلویحاً و اجمالاً بیان کردہ اند حضرت ایشان باقتضائے دورہ خود تبصریح و تفصیل آن پرداختہ بدل علی ذالک ما قالہ الشیخ المجدد فی المکتوب لا اول من الملد الثانی، بالجملہ پیش از شیخ^۲ کیے از طائفہ باین علوم و اسرار زبان نکشادہ است و این حدیث را برین نہج بیان فرمودہ و ہر چند سخنان توحید و اتحاد و رغبات سکر از ایشان بہ ظہور آمدہ اند و انا الحق

و سبحانی گفته اند اما وجہ اتحاد را معلوم نساخته اند و منشأ توحید را در نیافته پس شیخ برهان از مقتدیان این طائفه آمده و حجت متاخران ایشان گشته، مع ذلک دقائق کثره درین مسئلہ تحقیقی مانده است و اسرار غامضه درین باب بر منصفه ظهور نیامده که فیقر باظهار آن توفیق یافته است و بتحریر آن میگرشته و اللہ یحقق الحقیقہ و یوہد السبیل، انتہی۔

در لفظ درین مسئلہ و درین باب تامل باید کرد و آنچه ماذکر کردیم ازینجا باید فهمید۔

قول اول بدانند که نزد صوفیہ وجودی چنانچه بالا گذشت ثابت است که ہر ذرہ از ذرات عالم مشتمل است بر امرے کہ بآن امر نبرکی از دیگرے متنازع است، و از احکام و اثار و همچنین مشتمل است بر امرے جامع کہ در حقیقت مبداء و احکام و اثار مختلفہ اینہا همان است و این امر جامع حقیقتہ الحقائق و ذات مطلق است تعالی شانہ، و آن امر بابہ الامتیاز ظهور شانے است از شیون ذاتیہ وے کہ منقضی است اثار و احکام را کہ مخصوص بآن شان است۔

اقول سابق گذشت کہ امر جامع در جمیع موجودات کہ مبداء اثار و احکام است وجود عام است نقطۃ الحقائق و ذات مطلقہ فانما اجل من قبول حکم لا اشتراك و بعدئیتا الاحکام و الاثار کما مر التصریح فی کلام الشیخ الکبیر و العادف الجامی و نیز سابق گذشت کہ بابہ الامتیاز شیون ذاتیہ وجود منبسط است در موطن خارج کہ قیوم موطن این وہم و خیال است و احکام و اثار خاصہ از خیر و شر و حسن و قبح ہمہ مقتضیات آن شیون اند و در بادی النظر تمایز ذرات عالم با ہم ہمین احکام و اثار است و آن احکام و اثار ہمہ امور و مہمہ اند پس بابہ الامتیاز بمعنی علتہ الامتیاز و منشأ شیون ذاتیہ باشند و بمعنی القیود المیزہ این امور و مہمہ

تفصیل این اجمال آنست کہ این جاسہ عالم است تو بر تو۔

یکے عالم ثبوت کہ آنرا باطن الوجود گویند، و شیون ذاتیہ حضرت ذات در آن مرتبہ اعیان ثابتہ اند و ثانی و ثانی عالم وجود کہ آنرا ظاہر الوجود گویند، و شیون ذاتیہ حضرت ذات در آن مرتبہ معبر اند شیون ظاہر الوجود و ثالث عالم وہم و خیال کہ آنرا وجود مہموم گویند، این موطن احکام و اثار است کہ صور اعیان در آن موطن جمعا بقیومیۃ الوجود المنبسط، و فردی بقیومیۃ شیونہ وجود عرضی و ہمی کسب نموده اند و برزخ بین الموطنین گشتہ پس این احکام و اثار بحکم برزخیت خصوصیت را از حضرت ماطن وجود کسب کرده اند

و ترتب فعلیہ را از حضرت ظاہر الوجود، لہذا تعبیرات صوفیہ درین مقام مختلف آمدہ کما سبق تفصیلاً،
 بالجملہ صاحب سالہ در لفظ باب الامتیاز تلیس بکار بردہ و تفریح باطل بر آن متفرع ساختہ کما سیظلہ عن
 قریب ان شاء اللہ،

قولہ پس ہر چیز کہ در عالم است چہ خیر و چہ شر و چہ نقص و چہ کمال، راجع بسوئے وے و شیون و کمالات
 ذاتیہ وے است، پس در شریر و ناقص شرارہ و نقصان ذاتی نیست کہ مستوجب ستاد شناعہ و قبح بویہ سبحانہ
 و کمالات وے گردد، بلکہ اضافی است، ایانمی بینی کہ سم قاتل نسبتہ شخص انسانی شرارہ دارد و نسبتہ حیوانی کہ
 در ان مخلوق است خیر محض است

اقول قد عدت فساد اھل امر باب الامتیاز بمعنی قیود ممیزہ امور و ہمیہ اندنہ شیون ذاتیہ پس
 ہر چیز کہ در عالم است چہ خیر و چہ شر و چہ نقص و چہ کمال، راجع بسوئے آن امور و ہمیہ باشند بسوئے شیون
 ذاتیہ و اگر شیون ذاتیہ راجع کنیم بآن معنی خواهد بود کہ مبدأ و قیوم نہایتیوند و ظاہر است کہ مقتضی شر شریر
 نمی باشد و انما الشریر مایکون کاسباً للشر او مافی حکم و ظاہر ان الباری تعالی مبدأ و قیوم
 لجميع الموجودات خیر ہا و شر ہا عند اھل السنۃ و الجماعۃ و لا یلزم من ذالک کونہ شریراً تعالی
 اللہ عن ذالک علواً کبیراً "قُلْ کُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا یَکَادُونَ یَفْقَهُونَ حَدِیثًا"
 و نیز شیخ اکبر در فتوحات تصریح کردہ اند کہ کفر و عصیان از مقتضیات اعیان ثابتہ است، نہ از حضرت
 وجود آری حضرت وجود خیر محض است و کمال صرف خیریت و کمالے کہ از آثار و احکام موجودات است
 بآن بارگاہ نمی رسد در رنگ شرارہ و نقصان۔

کلام آخر علی طریقہ اہل العقل نزدیک جمیع اہل کشف و عقل مسلم است کہ شر محض و غالب الشریۃ
 و مایکون الخیر و الشر فیہ متساویین، در عالم موجود نیست، و نیز مقرر است کہ شر فی الجملہ موجود
 است پس اگر مراد صاحب سالہ آنست کہ خیر و شر و نقص و کمال عالم من جمیع الوجہ راجع بسوئے
 حضرت وجود و شیون ذاتیہ است حتی عن وجہ الشریۃ و نقصان فہو خلاف مذهب الوجودیتہ
 قال العارف الجامع فی اللوائح، چون صفات و افعال و احوال کہ در منظر ظاہر است فی الحقیقہ
 مضاف بحق ظاہر در آن مظاهر است، پس اگر احیاناً بعضی از آنہا شرے و نقصانے واقع باشد از
 جہت عدمیت ابرے دیگر تواند بود ازیرا کہ وجود من حیث ہو وجود خیر محض است و از ہر امرے

وجودی کہ ترے نزدیک ہی سود و بواسطہ عدیست اس وجودی دیگر است نہ بواسطہ آن امر وجودی من حیث ہوا و وجودی

رباعی ہر نعمت کہ از قبیل خیریت و کمال باشد ز نعمت ذات پاک مثال

ہر وصف کہ در حساب شراست و ہال دارد بقصو قالیات مآل۔ الی آخر مثال

و اگر مراد آنست کہ شرا و وجہ است و وجہ شری و وجہ خیریت و وجہ خیریت راجع است بسوئے حضرت وجود و همچنین در کمال و نقصان پس آن مسلم است لیکن امرے است متفق علیہ بین الفرقین بل بین جمیع اہل الکشف و العقل زیرا کہ یکس مخالف نیست و آنکہ در عالم شرفی الجملہ موجود است و آن وجہ خیریت راجع است بسوئے مبدء الہادی نہ وجہ شریعت قال العارف الجامی فی اللوائح حکماء در آنکہ وجہ خیریت راجع است دعوی ضرورتہ کردہ اند و از براتے توضیح مثال چند آورده اند و گفته کہ بر مثلاً مفسد شمار است و شراست نسبت بہ آثار شریعت و از ازان جہت است کہ کیفیتہ است از کیفیات زیر کہ از ازان جہت کمالے است از کمالات بلکہ ازان جہت است کہ سبب شدہ ست و عدم وصول شمار را کمالات لائقہ غور و همچنین قتل مثلاً کہ شراست شریعت و از ازان جہت قدرت قاتل ست بر قتل با قاطعیتہ الہ یا قابلیت عضو مقتول مر قتل را بلکہ از جہت زوال حیاء است و آن امرے است عدمی الی غیر ذالک من الامثلہ ۔

ہر جا کہ وجود کردہ سیرت اے دل میدان یقین کہ محض خیر است اے دل

ہر شر ز عدم بود عدم غیر وجود پس شریعت مقتضی غیرت ایدل۔ انتہی۔

وقال الشيخ صدر الدين القنوي في مفتاح الغيب بعد ما اطال الكلام في مدح هذه القاعدة اكل ما لا تحويه الهيات كان في قوة ان يظهر في الاحياز فظهر في حيز بنفسا ووقف ظهوره على شرط، او شرط عارضة او خارجة عنه، ثم اقتضى ذلك الظهور واستلزام انصاف وصف او اوصاف له ليس لشي منها يقتضيه لذاته، فانه لا ينبغي ان ينفي عنه تلك الاوصاف مطلقاً، ويتنزه عنها وليتبع في حقه ويستكر، ولا ان يثبت له ايضا مطلقاً، وسيرسل في اضافتها اليه بل هي ثابتة له بشرط او شرط، ومتفتية عن ذلك وهي له في الحالتين، وعلى كل التقديرين اوصاف كمال لا نقص لفصل الكمال المستوعب المحيط والسعة الثابتة مع فرط النزاهة والبساطة، ولا يقاس غيره مما يوصف بتلك الاوصاف عليه لاني ذم نسبي ان اقتضاه بعض تلك الاوصاف التي يطلق عليها شان الذم او كهاد لاني محمده، وقال نسبة

تلك الاوصاف واصنافها الى ذات شأنها ما ذكرنا يخالف نسبتها الى ما يغيرها من الذات
 والشروط اللازمة لتلك الاصناف بتعدد وحدتها في المقيس عليه وهذا امر شائع في كل ما يتغير
 سواء كان تحققة بنفسه كالحق سبحانه وتعالى او لغيره كالارواح الملكية وغيرها " انتهى،
 وقال الشيخ الاكبر في كتاب المشاهدات النظر في الاشياء من حيث ذواتها من غير نظير الى
 كمال ولا نقصان او ملائمة طبع او منافرة او عرض او وضع، لاحسنه ولا قبيحه ولا محموده
 ولا مذمومه والحسن والقبح والحمد والذم واصناف وضعية وضعها شرع او طبع بحكم
 الملازمة او المنافرة وناظرا في كمال او نقص لا غير، ثم هي بالنظر الى فاعلها من حيث استئناسها
 اليه حسنة كلها، ثم قال ومن هذا الباب عندنا الوضيع والشریف انتهى،

(تلخيص) لمخص الكلام انك صاحب سالك را درین مقام خطای عظیم روداده كه شرط نقصان را
 راجع بسوء حضرت وجود و ذیون فاتیة پنداشته و آنرا مذیب صوفیه وجودیه قرار داده
 تحقیق مذیب ایشان آن است كه اوصاف مخلوقات هرگز راجع بخالق نیست و آنچه بیان کرده كه شرارة
 و نقصان در شریره و ناقص ذاتی نیست بلكه اضافی است این كلام از صوفیه وجودیه بطریق تنزل از
 مذیب خود واقع شده بنا بر تفهیم قاصر فهمان اند كه در عبارت مولانا جامی در كتاب اشعة اللغات تامل
 باید كرد تا حقیقة الامر واضح گردد، و قال و از اینجا معلوم می شود كه معیة حق سبحانه و اشیاء و قیومیة و
 مراشیاء و نه چون معیة جوهرست بجز هر اعرض بعرض یا جوهر بعرض بجز هر بلكه نه چون معیة وجود است
 بوجود بلكه معیة وجود است باهیت من حیث هی كذا بآن معیت باهیت موجود دیگر دو، و دوام وجود و بقا
 و بعد و ام آن معیت است باوے من حیث هی لا من حیث الوجود پس علت بقا باهیت نیز معیة حق
 است باوے من حیث هی و درائے این معیة را سبحانه معنی دیگر اینست بحسب ذات باشیاء و شك نیست كه
 مایات را من غیر اتصافها بالوجود تقدیر و تلوث معقول نیست پس از معیة حق سبحانه باشیاء كه تقدیر
 و تلوث از احكام خارجیه ایشان ملاست وے بقا ذوات لازم نیاید با آنكه قاذورات امری است
 نسبی چه هر چه مستقدر است نسبت به بعضی طبایع مستقدر است نه نسبت بهم چونكه فضل حیوانات مثلاً به
 طبیعت انسان مستقدر است نه نسبت به طبیعت جعل و الايضاً تلطخ بقاذورات و تلوث بآن از خواص

اجسام کثیفه است، نمی بینی که انوار و الوان را از ملاس اجسام مستقذره هیچ نلطخ و تلوشه لاحق نمی شود و این مقدمات دانسته شد که آنکس که منع معیت ذاتی حق سبحانه و انکار احاطه و سرایان او در جمیع موجودات کرده است بنا بر لزوم ملا بستر و سرفاز و رات و اشیا خسیه را اژان جهته است که و س ملا بستر و رام ملا بستر موجود و وجود بلکه ملا بستر جسم بحکم تعقل نکرده است و منشاء آن جز قصور عقل و قلت تامل امری دیگر نیست اشیا و اینجا است که اهل سنت و جماعت شکر الله سعیم حسن و قبح را مطلقاً راجع با اعتبارات کرده اند با اعتبار س است شرعی چنانچه در حسن و قبح بمعنی استحقاق المذبح و الثواب و استحقاق الذم و العقاب و با اعتبار س عقلی چنانچه در حسن و قبح بمعنی صفة الکمال و النقصان و ملائمة الغرض و منافرة و اینجا است که فرموده اند در اصل شک نه نجاست است و نه حرمت و در اصل تنزیه نه حل است و نه حرمت اری این احکام بحسب اصل شارع اند و آن بحسب اعتبارات و من اعتبار نوح الکلف و زمان التکلیف و مکانه و عوارضه من المحنصة و الاضطراب و السعة و الاختیار الی غیر ذلک مختلف می شود،

و ما وصفه قول القائل فی اباحتہ الخمر فی شریعة عیسی علیه السلام و حرمتها فی شریعة محمد صلی الله علیه و سلم و کذا اطهارتها و نجاستها، و کذا مباشرة الحائض فیما دون الفرج فی شریعة بنی اسرائیل و نکاح الاخت فی شریعة آدم (علیه السلام) و ما یوجد من الکفار غنیمتہ فی الامم السالفة،

فلو کان الحسن أو القبح ذاتیاً فی هذه الاشیاء بالمعنی الذی ذکره لم یکن الامر کذا لکذا الذاتی لا یختلف ولا یتخلف فالوجودیة و الشهودیة کلاهما متفقان علی ان الاشیاء انما توصف بالحسن و القبح لاعتبارات عقلیة و شرعیة، و یختلفان باختلافهما، و لا یوصف من جهة استنادها الی الوجود الحق و شیوہ و صفاتہ سواء کان هذه الاستناد با لظهور و التنازل او بالانعکاس، و الظلیة علی اختلاف التعبيرین،

ثم انهما ایضاً متفقان علی ان هذه الاعتبارات لیس مما یخترعه الذهن کانیاب لاغوال بل لها اصل و شیعید و علیه و هذا الاصل و الشیع مزج العدم عند بعضهم و قصور المحل عند بعضهم ثلثان مشیاع علی هذین التعبيرین و جدهما ایضاً متفقین فی المعبر

عند لان المحل انما قصر عن بلوغ درجة الكمال ببطلانه في نفسه وملاكه في سنخ جوهره، وهو لعدم
 الاصلی للممكنات كلها، والتحقق والتقرر شان الوجود الحق وشيونه وصفاته فحسب
 وماذا يقول القائل في الشمس قبض نورها على كل شئ رقيق وقذو نجس هل يؤثر هذا الاقل ولا يستفيضا شئ بالشرارة والحق والنفذ
 وماذا يقول في الروح الحيواني اعني النفس فانها جبر ولطيف من لطائف العناصر وهو سار في البدن كسريان
 ماء الورد في الورد، والنار في الفحم، ولا يتلطف بما في الامعاء، فهذا حال معية الجسم اللطيف
 بالجسم الكثيف فما ظنك بالروح المجرد، ثم ما ظنك ما على شواهد المجردات،
 وماذا يقول القائل في طبيعة الجسم المطلقة هل هي تنقذ او تنجس بمخالطة القاذورات الانجاس
 وهل يوصف بالشرارة والخبث لقيوميتهما للشرير والجنيت وهذه الاوصاف لا يرجع اليها لاذاتا
 ولا اضافة فانها مع الاضافة ليست من طبيعة الجسم المطلقة في شئ فتأمل يا هذا،
 وقس عليه حال الوجود الحق في قيوميته للوجودات، والتعلي عن اوصافها.
 واعلم ان الوجود الماخوذ مع هذه الاضافة ليس من وجود الحق في شئ انما هو امر وهمي غير
 ان متصف في مرتبته

بازياد وانست که صاحب رساله را درین توجیه در دفع شناعیت از صوفیه وجودیه فائده نمی کند زیرا که
 این اضافیه نیز ذره ایست از ذرات عالم و شریر من حیث اضافة الشرارة الیه نیز ذره ایست از ذرات عالم
 و هر چه که در عالم است راجع است بسوء وجود و شیون ذاتیه و علی زعمه پس استناد قبح و شناعیت
 بسوء سجان و کمالات و سوء صاحب رساله لازم است، پس حق همان است که ما ذکر کردیم، و تیقح آن
 آنست که شرارة و نقص بوجه راجع بحضرت وجود و شیون و نیست لاذات و لا اضافة زیرا که او متعالی
 است از موطنی که شرارة و نقص در آن متحقق است، و اشیا را با هم من حیث هی مرتبة الاحکام و الآثار شرارة
 و نقص اضافی است، و من حیث هی شرارة ذاتی است هذا هو تحقیق المقام،

و تمثیل که صاحب رساله درین مقام آورده نیز بی موقع است، زیرا که اسم قاتل به نسبت حیوانی که در آن مخلوق
 است شر است نه قاتل و به نسبت شخص انسانی هم قاتل است و هم شر است، پس اسم قاتل را من حیث قاتل
 شرارة ذاتی است، و مطلق طبیعت جرم حیوانی را چنانچه شرارت ذاتی نیست قتل هم ذاتی نیست، پس در موطنی
 که قتل است شرارة رفیق است، و در موطنی که متعالی است از قتل شرارة را هم با نیست، ازینجا دانسته

شد که شراره، و قتل بوجہ راجع بسوئے مطلق طبیعت جرم حیوانی نیست لازماً و لا اضافتاً، و بہ نسبت شخص انسانی ماخوذاً مع القتل شرارۃ ذاتی است، و ماخوذاً الامن ہذہ الجہتہ اضافی است، فافہم۔
 باز گویم حیوانے کہ دران سم مخلوق باشد محل آن سم است، و ہر گاہ قتل شخص انسانی خواہد کرد بنا بر علاقہ فحلیت حیوان نیز متصف بقتل خواہد شد، و حضرت وجود حق کہ شائبہ از محلیت احکام و آثار ندارد، و انما لہ نسبت القیومیۃ و الاحاطۃ الذاتیۃ فقط، ازین اتصاف ہم متعالی است، و لہذا گفتم کہ شرارۃ و نقص بوجہ من الوجوہ لازماً و لا اضافتہ راجع بسوئے و نہ نیست، و ہذا معنی ماورد
 فی الحدیث النبوی صلی اللہ علی قائلہ وسلم، وَالشَّرِّ لیس الیك،

قولہ پس نیز بدانند کہ حضرت ایشان ^{را} می فرمایند کہ اشتغال ذرات ہر امر مشترک ہم ہر امر غیر مشترک مسلم است اما آن امر مشترک نہ ذات بحت است، و نہ آن امور غیر مشترک ظہور شیون و کمالات ذاتیہ چنانچہ فرقیہ وجودیہ می گویند

اقول این ایقاع مخالفت است، در بیان فریقین بدون تراضی ایشان، زیرا کہ فرقیہ وجودیہ نیز امر مشترک ذات بحت را نمی گویند چنانچہ سابق مفصل گذشت، قال الشیخ الکبیر فی الباب السادس من الفتوحات، المعلومات اربعۃ الاول الحق تعالیٰ و هو الموصوف بالوجود المطلق، لانہ لیس معلولاً لشیء و لاعلت بل هو موجود بذاتہ و معلوم ثان و هو الحقیقۃ الکلیۃ الّتی ہی للحق و العالم لم یتصف بالوجود و لا بالعدم و لا بالحدوث و لا بالقدم ہی فی القدیما اذا وصف بہا قدیمۃ و فی المحدث اذا وصف بہا محدثۃ انتہی۔ پس ذات بحت را معلوم اول طور دادہ اند، و امر مشترک را در ذات عالم معلوم ثانی، و قال الشیخ الکبیر فی مفتاح الغیب و الحق سبحانہ من حیث وحدۃ وجودہ لم یصدر عنہ الا واحد لا استحالۃ اظہار الواحد و ایجادہ من حیث کونہ واحداً غیر الواحد، و ذالک الواحد عندنا هو الوجود العالم المفاض علی اعیان المکونات ما وجد ہنا و ما لم یوجد مہما سبق العلم بوجودہ، و ہذا الوجود مشترک بین القلم الاعلیٰ الذی هو اول موجود المسمی ایضاً بالعقل الاول، و بین سائر الموجودات انتہی۔ و ایضاً فیہ ان الجہل بحدہ الذات عبارۃ عن عدم معرفتہا مجردۃ عن المظاهر و المراتب و التبعینات

لاستحالة ذلك، فانه من هذه الحيثية لانسبت بين الله سبحانه وبين شئ اصلاً انتهى -
 ونيز در باب صدور و نمودن شتم از فتوحات ست، ثم لما اوجد العالم وفتح صدورته في العاء وهو
 النفس الذي هو الحق المخلوق به مراتب العالم واعيانہ

و از باب شتم از فتوحات ست، لما اراد وجودا لعالم و بدأه على حد ما علمه بعلمه بنفسه الفعل
 عن تلك الارادة المقدسة بضرب تجلٍ من تجليات التنزيه الى الحقيقة الكلية الفعل عنهم حقيقة
 تسمى الهاء هي بمنزلت طرح لبناء الجص ليفتح فيها ما شاء من الاشكال والصو، وهذا اول
 موجود في العالم الى آخره،

ونيز امور غير مشتركة را نزديك صوفيه وجوديه و جهت است، اول جهت تحقق و ظهور و بيان جهت
 شيون وجود مطلق اند و ثاني جهت خصوصيات متبائنه كه امور نسبيه و اعتبارات عدميه اند موجود و وجود
 و هي ك نطل وجود حقيقي ست، و بيان اعتبار غير ذات اند شيون و كمالات ذات،

قال العارف الجامي في نقد النصوص، واما اسم الغير و السوي للمكانات فذلك من حيث
 امتيازاتها النسبية و الذاتيتها بالخصوصيات الاصلية فهي من هذا الوجه اعتبار بعضه لبعض
 و اما غيريتها للوجود الحق المطلق فمن حيث ان كلا منها تعين مخصوص للوجود الواحد بالحقيقة
 يغاير آخر بخصوصه انتهى -

و قال الشيخ الكبير في مفتاح الغيب، وهو سبحانه من هذا الوجه اذا كذا تعين وجوده مقيدا
 بالصفات اللازمة لكل متعين من الاعيان الممكنة التي في الحقيقة هي نسبت علمه جمعا و
 فرادى و ما يتبع تلك الصفات من الامور المسماة شيونا، و خواص، و عوارض، و الاثار
 التابعة لاحكام الاسم الدهر المسماة اوقاتا، و المراتب ايضا، و المراتب، فان ذلك كله لتعين
 و الشخص يسمى خلقا و سوي كما ستعرف سره عن قريب انشاء الله تعالى انتهى -

پس در حقيقت امر غير مشتركة كه هيئ نسب و اعتبارات اند زير كه تخصيص شيون و اجبي بسبب هيئ
 مقارنات است و مع قطع نظر از اين مقارنات عين ذات اند كما سر من اقرار صاحب الرسالة حيث
 قال پس اشيارا باعتبار تلبس تبعينات و تقيدات و ترتيب احكام و اثار مختصة جنا نچر بايك ديگر غيريت

واقعی است، با مرتبه اطلاق ذات اوتعالیٰ و تقدس نیز غیریت نفس الامری است و با قطع نظر از این تعینات چنانچه اشیا را با مرتبه اطلاق ذات اوتعالیٰ و تقدس عینیت محض است، با هم نیز اتحاد صرف است انتہی۔

و نیز باید دانست که اشتغال ذرات عالم بر امر مشرک، و هم بر امر غیر مشرک مطلقاً نزد یک شیخ مجدد مسلم نیست، بلکه مخصوص است بذات متمایزه در وجود و اجزاء تجلیلیه آن ذرات که تمایز وجودی ندارند، ازین حکم خارج اند مانند عدم، و بر خصوصیت چه ظاهر است که اشتغال عدم بر امرین مذکورین و همچنین بر خصوصیت هرگز معقول نیست، فهذا خطأ آخر عن صاحب الرسالة في هذا المقام،

قره و نه شر و نه خیر بر دو راجع بوسه است سبحانه بلکه منبع جمیع خیرات ذات وے سبحانه و صفات وے است، و منشأ نقص و شرارة ذوات کائنات است و بس،

اقول سابق بتفصیل گذشت که بعین است مذمب وجودیه که منبع جمیع خیرات ذات وے سبحانه و صفات وے است، و منشأ نقص و شرارة من حیث هو شر و ناقص خصوصیات نسبیة و امور عریه است کما مر التصريح به فی کلام العارف الجامع النقول من اللوائح،

قره پس شرارة و نقصان اضافی نیست بلکه حقیقی است،

اقول اگر مراد آنست که شرارة و نقصان در شریر و ناقص من حیث هو شریر و ناقص اضافی نیست بلکه حقیقی است پس آن مسلم است، لیکن دعوائے مخالفت درین مقام باطل است، زیرا که صوفیه وجودیه نیز این مقدمه را مسلم میدانند، کما سبق و اگر مراد آنست که ذات شریر و ناقص من جمیع الوجوه حتی من وجهة الجزئية و الکمال ایضاً شریر و ناقص است پس این مقدمه است ظاهر البطلان و حضرت مجدد و نیز باین قائل نیستند زیرا که حقائق ممکنات نزدیک ایشان عبارت از تمیز حالی است که از ظلال صفات واجبی و اعلائی که مقابل آنها است بهم رسیده پس من جمیع الوجوه شر نباشند و الا لازم آید که شر و نقصان راجع بظلال صفات واجبی شود، حالانکه ظل صفات واجب نزدیک ایشان خیر است و منبع شر درین عدم است، و پس ملخص الکلام آنکه وجودیه و مشهودیه متفق اند بر ارجاع خیریت و کمال بسوسه ذات حضرت حق و صفات و شیونات او، و ظلال این صفات، و ارجاع شر و

ونقصان بسوءے امور عدمیہ فلا نزاع منہم فی ہذا المقام اصلاً۔

قولہ ویبانش آنست کہ صفات ثنائیہ حقیقیہ وے سجا از حیۃ و علم و سمع و بصیرت و ارادہ و کلام و تکوین، کہ در خارج حقیقی در رنگ ذات وے سجا نہ و تعالیٰ، موجود اند، بزعم ایشان ہر یک از دیگرے، و ہچنین از ذات او تعالیٰ و تقدس امتیازے دارند و در حضرت علم وے سجا نہ با ہمیں امتیاز حاضر اند، **اقول** مسئلہ غنیۃ صفات، و زیادۃ آنہا از عمدہ مسائلے است کہ فیما بین الشیخین در آن اختلاف واقع شدہ، پس مشہور از مذہب شیخ اکبر و مستنبط ظاہر کلام ایشان آنست کہ صفات حضرت حق امور موجود زائدہ بر ذات نیند، قال الشیخ فی کتاب المشاہدۃ کون الباری تعالیٰ حیاً قادراً عالماً، الی غیر ذالک من اوصاف الکمال عندنا احکام للذات اضعیفت، و سلوب صحیحۃ و صف بہا لایرجع الی اعیان زائدۃ علی الذات، لانہ کامل فحال کمالہ بالزائد، خان فیہ نقص الزائد و النقص محال فالکمال بالزائدۃ محال انتہی۔

و قال فی الفتوحات مثل هذا، ثم قال و اما قول القائل لا هی ہو و لا ہی اغیار لہ فکلام فی غایت البعد، فانہ قد دل صاحب ہذا المذہب علی اثبات الزائد و ہو الغیر، بلا شک الا انہ انکر ہذا الاطلاق لا غیر، ثم یحکم فی الحد فقال الغیر ان ہما اللذان کو و مفارقتہ احدہما الآخر مکاناً و زماناً و وجوداً و عدماً و لیس ہذا بجد الغیرین عند جمیع العلماء، و قال فی الباب السابع عشر من الفتوحات، الاسماء الالہیۃ نسب و اضافات ترجع الی عین واحدة، اذ لا یصح هناك کثیرۃ بوجود اعیان فیہ کما زعم من لاعلمہ باللہ من بعض النظار، ولو كانت الصفات اعیاناً زائدۃ و ما ہو الہ الا بہا لكانت الالوہیۃ معلولۃ بہا، فلا یخلو ان تكون ہی عین الالہ، فالشیء لا یکون علتہ لنفسہ، او لا تكون، فاللہ لا یکون معلولاً للعلۃ لیست ہی عینہ، فان العلة متقدمۃ علی المعلول بالرتبۃ فیلزم من ذالک افتقار الالہ من کونہ معلولاً لہذہ الاعیان الزائدۃ الی الہیۃ، و هو محال، ثم ان الشیء المعلول لا یکون لعلتان و ہذہ کثیرۃ و لا یکون الہا الا بہا، فبطل ان یکون الاسماء و الصفات اعیاناً زائدۃ علی ذاتہ تعالیٰ اللہ عما یقول الظالمون علواً کبیراً و قال ایضاً فی موضع آخر من الفتوحات و المخالف لنا یقول انہ یعلم بعلم و یقدر بقدرۃ و یمصر ببصرہ و ہکذا جمیع ما لیس بہ الا صفات التنزیہ

فانه لا يتكلم فيها بهذا النوع كالفناء واستئمانه^(۱) الا بعضهم فانه جعل ذلك كله معاني قائمة بذات الله لا هي هو ولا هي غيره، ولكن هي اعيان زائدة على ذاته والاستاد ابو اسحاق جعل السبعة اصولا اعياناً زائدة على ذاته اتصف بها ذاته وجعل كل اسم بحسب ما يعطيه دلالة فجعل صفات التنزيه كلها في جدول الاسماء المحي وجعل الخبير والحسيب والعليم والمحصى والخوانه في جدول العلم وجعل اسم الشكور في جدول الكلام، وهكذا الحق بكل ضد من السبعة ما يليق بها من الاسماء بالمعنى كالحائق والقادر والرازق للقدرة وغير ذلك على هذا الاسلوب هذا مذهب الاستاذ انتهى، وقال لعارف الجامي في الدرة الفاخرة ولما الصوفية فذهبوا الى ان صفات سبحانهم عين ذاته بحسب الوجود، وغيرها بحسب التعقل قال الشيخ قوموا ذهبوا الى نفى الصفات، وذوق الانبياء والاولياء تشهد بخلافه وقوم اثبتوها وحكموها بمغايرتها للذات حق المغايرة وذلك كفر محض وشرك بحت انتهى، وذهب حضرت مجدد انست كه صفات موجود اندر خارج وزائد اند بر ذات، وقال في المکتوب الاول من الجلد الثاني، بخدوما صفات ثمانية واجب الوجود تعالى وتقدس كه نزديك اهل حق شكر الله سعيهم در خارج موجودان در خارج در خارج از ذات تعالى وتقدس متميز باشند تمیز سے كه از قسم بے چونی و بیچگونی بود، و همچنین این صفات از يك ديگر متميز اند تمیز بیچونی.

وقال في المکتوب الثاني عشر بعد المائة من الجلد الثالث في پايم كه صفات واجبي جل شانہ نہ چنانچہ عین ذات اقدس او تعالى نیستند كه زائدہ اند غیر ذات او سبحانه ہم نیند اگرچہ زائدہ اند تعالٰی وتقدس و نسبت اثینیت پیدا کر رہ اند

اینست اختلاف شیخین بحسب ظاهر و در حقیقت این مسئلہ از مسئلتین كه ما مقصدی تطبیق در آنها گشتہ ایم خارج است لیکن چون تعلق قوی دارد باین مسئلتین عنان توجہ بسوئے تطبیق درین مسئلہ نیز معطوف ساختن لازم است،

نکته و قبل از آنكه در تطبیق شروع نمایم يك نكتہ را خاطر نشین باید ساخت باید دانست كه لاجل حال دوائی از شیخ صفی الدین كه از اجله مشائخ ایشان است در شرح رباعیات نقل می کنند كه می فرمودند

مسئله عینیت صفات و زیادت آنها ازان قبیل است که کشف را در ان حکم مخصوص نیست؛ بلکه اگر صاحب کشف معتقد عینیت است عینیت مکشوف می گردد و اگر معتقد زیادت است زیادت مکشوف می شود و این کلام اگر چه بحسب ظاهر موجب رفع وثوق است از بعض مکشوفات، لیکن در حقیقت چنین نیست،

و تحقیق این کلام آنست که اوصاف حقائق عالیات را بر اوصاف حقائق سافلات قیاس نتوان کرد و در بیان این هر دو نسبت مطابقت نتوان جست، وحدت و کثرت آنجا عینی نیست، و تخصص و تنقید که مقتضی تنافی آنها و تباین احکام است از آنجا اسلوب است سلباً بسیطاً صرفاً، پس وحدت آنجا منافی کثرت است و کثرت آنجا مخالف وحدت بسیطه، فهو الواحد فی کثرتهم و الكثير فی وحدته لظهوره فی بطونه و الباطن فی ظهوره المشترك التميز الاول الآخر و هكذا فی سائر المتعابلات، قال الشيخ الاکبر فی کتاب المشاهدة، لا يمكن عندنا معرفته حال من احوال ما يقتضيه ذات ما، الا بعد معرفة تلك الذات حتى يعرف كيف ينسب اليها هذا الحكم وذات الحق تعالى لا يعلم عنده، فالاحكام التي ينسب اليها لا يعلم وجه النسب اليها اصلاً انتهى پس عینیت و غیریت متعارفانند و عینیت غیر متعارف با برهان و غیر متعارف با برهان و جمع می نمایند و قال الشيخ الكبير فی مفتاح الغیب فثم خلق و حق و تميز غیر ما تصور عقل من صور التميز و وحدة غیر ما فهم من کل وحدة و کثرة غیر ما تصور عن الکثرة مع بقاء کل ذالک بجماله و صحتہ و از این کلام معلوم شد که تمیز با هم در خلق و حق غیر این تمیزات متعارف است فکيف تميز کيه باشد با هم صفات راست و سابق در کلام حضرت شیخ محمد گذشت که صفات از یک دیگر و از ذات متمیز اند، متمیزه که از قسم بی چونی و بی چگونگی است، و آن اشاره بهمین مدعا است و قال الشيخ الكبير فی مفتاح الغیب له وحدة هي عين نفس كل كثرة و بساطة هي عين كل تركيب آخر و اول،

کل ما يتناقض فی حق غیره فهو له علی العمل الوجه ثابت، و کل من نطق عنه لابه و نفی عنه کل امر شبهه و حصره فی مدرکه و مشربه فهو انکم ساکت و جاهل مباحث حتی یری به کل ضد فی نفسه ضده، بل عینه مع تمیزه بین حقیقه وحدته نفس کثرته و بساطته عین ترکیبه و ظهوره نفس بطونه و آخریته عین اولیته، پس در وقت تعبیر ازان نسبت نازک

و باریک هر یک را موافق معتقد خود و عبارت به هم می رسد و هر دو عبارت در حقیقت معبر عنه مطابق می باشند،

تفصیل تطبیق چون این نکته خاطر نشین شد در تفصیل تطبیق شروع می رود، باید دانست که حضرت مجتهد فوق حضرة الوجود که باصطلاح شیخ اکبر وجود ظاهر و منبسط و عام است، چند مرتبه اثبات می فرمایند،

مرتبه اول صرف ذات که مرکز خارج حقیقی است باصطلاح ایشان و این مرتبه را درام شیون و اعتبارات میدانند و این مرتبه غیر است بذات خود و جمیع اشیا را. قال فی المکتوب الاول من المجلد الثانی، والجوب والوجود انکانتا محض کماله سبحانه فهو تعالی و راء هما بل و راء جمیع الشیون و الاعتبارات و ورا الظهور و البطون و ورا العبر و زوال کمون و ورا التجلیات و الظهورات و ورا المشاهدات و الکاشفات و ورا کل محسوس و معقول و ورا کل موهوم و متخیل فهو سبحانه و ورا الورا، **شع و راء الورا - انتهى.**

و شیخ اکبر نیز باین مرتبه اشاره می کند؛ قال فی کتاب المشاهدات فالالهية تعقل ولا یکشف، والذات تکشف ولا تعقل، وهذا البحر لا ساحل له من وقع فيه لا يمكن ان یسبح فيه فانه بحر الهلاك للبصایر بالذات فلا سبیل الی الخوض فيه و کم متخیل من یدعی العقل الرصین من العلماء القدماء یظن انه یسبح فی هذا البحر و قد عایننا منهم جماعة علی هذا المذهب من الاشاعرة بمذہب و هو یسبح فی بحر وجوده لانه متردد بفکره بین السلب و الاثبات، فالاثبات راجع الیه لانه ما اثبت الا ما هو علیه فی نفسه نفی نفسه متکلم و علی عینہ یدل و یدبر من و الحق و راء ذالک کله انتهى -

و قال العارف الجامی فی اللوائح، ذات من حیث هی ازیمه اسماء و صفات معراست و از جمیع نسب و اضافات مبرا، و قال فی نقد النصوص و لما کان الحق سبحانه و تعالی من حیث حقیقتی حجاب عزته لا نسبت بین و بین ما سواة انتهى -

و قال الشیخ الکبیر فی اول النصوص، اعلم ان الحق من حیث اطلاقه الذاتی لا یصلح ان یحکم علیه

بحکم الی آخر ما نقلناه سابقاً.

و مرتبه ثانیه مرتبه شیون و قابلیت جمیع صفات است، و این مرتبه نزدیک ایشان عین ذات است و همین است فرق نزدیک ایشان در شیون و صفات، قال الشیخ المجدد فی المکتوب السابع والثمانین بعد المائتین من الجلد الاول، و فرق در میان صفات و شیونات بسیار دقیق است، لا ینظر الا علی الاحاد من الاولیاء المحدثی المشرب و لم یعلم انه تکلم به احد، و بالجملة صفات در خارج موجود اند و بوجود ذات بر ذات تعالی و تقدس، و شیونات مجرد اعتبارات اند در ذات عز سلطانه، این بحث بمثلای روشن گردد، آب مثلاً بالطبع از بالا به پائین فرو می آید، این فعل طبعی در روی اعتبار کرده حیات و علم و قدرت و اراده پیدای کند، چهار باب علم بواسطه نقل خود بمقتضای علم از بالا پائینی می آید و توجه بفرق نمی کند و علم تابع حیات است و اراده تابع علم و قدرت نیز ثابت شد، چهار اراده شخصی احد المقدورین است، این اعتبارات در ذات آب بمنزله شیونات است اگر با وجود این اعتبارات صفات زائده در ذات آب اثبات کرده شود بمنزله صفات موجوده است بوجود ذات بر ذات آب، باعتبار اول وحی و عالم و قادر و مرید نمیتوان گفت از برائے این اسامی ثبوت صفات زائده در کار است. انتہی.

و حقایق ثمانیه را درین مرتبه عین ذات می دانند چنانچه در مکتوب بست و ششم از جلد ثالث می فرایند حضرت حق سبحانه و تعالی در نفس خود و در سایر کلمات توابع وجود از حیثه علم و قدرت و سمع و بصر و ادراک کل کون بذات اقدس خود کافی است و در حصول این کلمات محتاج بصفا نیست پس تعالی چنانچه بذات اقدس خود موجود است، چنین بذات خود زائد است بمجموعه که صفت اوست تعالی، و بذات خود داناست نه بصفت علم، و بذات خود دنیا است نه بصفت بصر، و بذات خود شنوا است نه بصفت سمع، و بذات خود توانا است نه بصفت قدرت، و بذات خود مرید است نه بصفت اراده، و بذات خود گویا است نه بصفت کلام، و بذات خود مبداء ایجاد کائنات است نه بصفت تکوین. انتہی.

و حقایق مذکوره را درین مرتبه سبب غایه تعلی محتمل نقیض نمیگویند چنانچه در مکتوب هفتاد و سیوم از ان جلد می فرمایند باید دانست علم که از شیون ذات تعالی هیچ مناسبتی ندارد، نه علم که از صفات زائده است اگر چه اصل این علم همان علم است چه صفت زائده ظل شان ذاتی است آنجا همه انکشاف است

و حصول است در عین حضور از علو درجه آن جبل نمیتواند در طرف او افتاد و به نقاضت او نمیتواند برخاست، بخلاف صفت علم که جبل آنرا بنقضت برپاست اگر چه وقوع آن غیر جائز است و خطا و این احتمال نقیض آنرا باعث انحطاط او گشته است و از تعلق آن جناب قدس باز داشته چنانچه احتمال نقیض کمال بر کمال که شد و آنحضرت گنجائش نیست،

قدرتی که در آن مرتبه مقدمه اثبات نموده اند همان است که عجز در طرف دیگر او نیست بخلاف صفت قدرت که احتمال نقیض دارد اگر چه واقع نیست، علی هذا لقیاس جمیع اثنیون والصفات الواجبه تعالت و لقد است انتهی.

و اثبات این مرتبه را منافی وجود صفات زائده نمی دانند و قال فی المکتوب الرابع والثلاثین بعد المائتین من الجلد الاول و این کلمات مفصله در مرتبه ثانیه وجود ظلی پیدا کرده صفات نام یافته اند و قیام بحضرت ذات اصل آنها است پیدا کرده اند انتهی.

و این مرتبه را بمرتبه قابلیت صفات نیز مسمی می سازند کما وقع فی المکتوب الرابع من الجلد الاول و جمودیه این مرتبه بوحده صرف که قابل جمیع صفات است تعبیر می کنند، قال العارف الجاهلی فی اللوائح تعین اول وحدته است صرف قابلیت است محض مشتمل بر جمیع قابلیات چه قابلیت از تجربه از جمیع صفات و اعتبارات و چه قابلیت انصاف بهم،

و قال فی فقد النصوص، پس اول تعین که از غیب هویت ظاهر گشت و وحدته بود که اصل قابلیات است و او را ظهور و بطون مساوی بود باعتبار آنکه قابل ظهور و بطون نیز بود احدیت و واحدیت از وی منشی شدند انتهی. و گاهی این مرتبه را الهیة و حکم اولی ذات خوانند و از آن نیز توجه ذات نحو امکانات من غیر حصول ممکن تعبیر کنند و حقایق ثمانیه را با تمیز نسب و اضافات و ظلال این مرتبه گویند قال الشیخ الکبیر فی مفتاح الغیب و مرتبه الوجود المطلق الالهیة هی المرتبة الجامعة لاسماء الاسماء الالهیة و لیسى حضرت الجمع و الوجود و قال فی موضع آخر منه و الامر الشامل المعانی الاسماء کلها بال محیطه و الحکم و التعلق ما توافق منها و ما یخالف هو الالهیة و قال فی موضع آخر منه اعلم ان اول المراتب لعلومه و المسیمات المنعوتة مرتبة الجمع و الوجود و قال

الشیخ الاکبر فی کتاب المشاهدات، المتوجه علی ایجاد کل ماسوی الله تعالی انما هی الالهیة
واحکامها ونسبها واضافاتہا المعبر عنہا بالاسماء والصفات وهی التي استدعت الآثار و
وجود کل ماسواہا۔ اذ قاهر بلا مقهور وقادر بلا مقدور وواحد بلا مرحوم وخالق بلا
مخلوق، الی جمیع الاسماء الضافیة الی صبح، بل لا بد من صلاحیة او فعل فالمقهور اذا کان
معدوماً والمرحوم فهو ما بصلاحیة من حیث الامکان مقهور والقاهر ما بصلاحیة
کذا لک قاهر فهو حکم الالوهیة بالصلاحیة لا بالفعل، ولقد وصفات رادر مرتبة بآیات وحب
تکثر درین مرتبة نمی انکارند،

قال الشیخ الاکبر فی کتاب المشاهدات، وکل حکم ثبت فی باب العلم الالهی للذات انما هو
حکم الالوهیة وهی احکام کثیرة وهی نسب واضافات وسلوب ترجع الی عین واحدة
لم یعتقد من حیث الإنیة والهوئیة انتهى۔

بالجملة نفی زیادت صفات عند التحقیق علی مذہب الشیخین رابع شد باین مرتبة چنانچه اثبات زیادة راجع
است بمرتبة آئینده، فلا نزاع بین الشیخین فی کلام المقامین،

مرتبه ثالثه مرتبه صفات است واین مرتبه را حضرت شیخ مجد وظل مرتبه ثانیة می شمارند و می فرمایند کہ
صفات درین مرتبه بایک دیگر با ذات اعتباری دارند بچون و بچگون چنانچه در عبارت مکتوب اول
از جلد ثانی کہ در او ازل این مسحت مذکور شد گذشت، و بر محیط دائره مذکورہ می نهند چنانچه در مکتوب
صدم از جلد ثالث می فرمایند، و عبارت آن عنقریب انشاء الله تعالی خواهد آمد، و انفاکاک این مرتبه از
ذات بیج و تجویز نمی فرمایند و معتقد کمال اتصال اند گویا این مرتبه عین موصوف است مسلوب الغیرت
قال فی المکتوب الرابع عشر بعد المائة من المجلد الثالث، صفات حقیقیہ کہ در مرتبه حضرت ذات
تعالی و تقدس اثبات می نایم، هیچ تعین ازین اثبات در آن حضرت جل سلطانہ و تنزلے پیدا نمی گردد و مرتبه
دیگر در این مرتبه اولی ثابت نمی شود، و بوجهی از وجوه انفاکاک شان صورت نمی بندد، و تا مرتبه ثانی متحقق
نشود و انفاکاک بوجهی از وجوه حاصل نگردد و تعین و تنزل صورت نہ بندد و حضرت تعالی صفات
حقیقیہ او سجا نہ گویا در رنگ مرتبه کائن اند و با وجود ذریاتی گویا عین ذات اند تعالی و تقدس و هر چند
این صفات مقدسه تفصیل کمالات مندرجہ حضرت ذات اند سجا نہ اما حکم شان از حکم سایر احوال و تفصیل

علی‌حده است چه اجمال در مرتبه است که تفصیل در آن مرتبه کائن نیست، بلکه مرتبه تفصیل دون مرتبه اجمال است، و این معرفت و راه طور عقل است که نظر کشفی بان متمدی گشته است، که علم واجبی جل سلطانه در آن مرتبه که باین صفات متعلق نگشته است، در رنگ علم بذات خود و علم بکمالات مندرجه ذاتیه خود علم حضوری است، و اینها با وجود زیادتى گویا عین عالم اند و حضورشان در رنگ حضور نفس عالم است از کمال اتحادشان است بحضرت ذات تعالی که حجم غیر از صوفیه صفات را عین ذات گفته اند، و انکار زیادتى صفات نموده اند، و منع لایه کرده اثبات لا غیره فرموده، و گمان آنست که با وجود تصدیق لاهو اثبات لا غیره نموده آید، و با وجود زیادتى سلب غیریت کرده شود انتہی. و حضرت شیخ اکبر ازین مہیات سبعة و واحدیتہ کہ موجب اثبات کثرة است تعبیری نمایند، و حقائق مذکور را درین مرتبه حقائق لازمه کامل الحیطہ میدانند.

قال القيصري في مقدمة شرح الفصوص: قد مر ان كل كمال يلحق الاشياء بواسطة الوجود فهو الموجود بذاته

قال الشيخ الكبير في مفتاح الغيب، والاسماء على اقسام ثلاثة: كلية لا يخرج شئ عنها اصلاً، كان ما كان، فما كان منها عامته الحكم قابلاً للامور والتعلقات المختلفة المتقابلة اضيف الى الذات وهي الحقائق اللازمة وجود الحق سبحانه وتعالى هي بكمال حيطتها تكون قديمة في القديم ومحدثة في الحادث، وبتناهيته الحكم من وجه وغير متناهيته من وجه آخر، ومتحيز في المتحيزات، وغير متحيزة فيما لا يتحيز هذا، الى غير ذلك فيما يقبله من النعوت المتقابلة والصفات المتناهيته والمماثلته، وهي، اعني الحقائق المذكورة في التمثيل كالحياة من كونها حيوة فقط، والعلم من كونه علماً فقط، وكذا الارادة والقدرة والوجود والنورية والوحد ونحو ذلك مما لا يخفى على من فتح له هذا المعضل، فهذا قسم اسماء الذات انتهى.

وقال الشيخ الاكبر في الباب الرابع من الفتوحات في سبب بدأ العالم واعلم ان الاسماء قد نتركها على كثرتها اذا لحظنا وجه الطالبين لها من العالم، واذا لم نلحظ ذلك فليرجع ونلحظ امهات المطالب التي لا غنى لنا عنها فنعرف ان الاسماء التي الامهات مرتبة عليها هي ايضا امهات الاسماء فيسهل النظر ويكمل الغرض، ويتيسر التعدى من هذه

الامهات الى البنات كما يتيسر رد البنات الى الامهات، فاذا نظرت الاشياء كلها معلومة في العالم العلوي والسفلي تجدد الاسماء السبعة المعبر عنها بالصفات عند اصحاب العلم تتضمنها، وقد ذكرنا هذا في كتابنا الذي سميناه النشاء الدوائر وليس غرضنا في هذا الكتاب في هذه الامهات السبعة المعبر عنها بالصفات، ولكن قصدنا الامهات التي لا بد لايجاد العالم منها كما اننا لا نحتاج في دلائل العقول من معرفة الحق سبحانه الا كونه موجوداً عالمياً مريداً قادراً حياً لا غير وما زاد على هذا فانما يقتضيه التكليف في حق الرسول عليه السلام جعلنا نعرفه متكلماً، والتكليف جعلنا نعرفه سميعاً بصيراً، الى غير ذلك من الاسماء فالذي نحتاج اليه من معرفة الاسماء لوجود العالم وهي ارباب الاسماء وما عداها فسدت تترتها، كما ان بعض هذه الارباب سدنة لبعضها فامهات الاسماء الحى العالم المريد القادر الجواد المقسط، ثم قال فالحى رب الارباب والمربوبين وهو الامام، ويليه في المرتبة العالم المقسط ويلى العالم المريد ويلى المريد القائل ويلى القائل القادر ويلى القادر الجواد واخره المقسط فانه رب المراتب وهي آخر منازل الوجود، وما بقى من الاسماء فتحت طاعته هو لاء الاسماء الاثمة الارباب، وكان سبب توجهه هو لاء الاسماء الى الاسماء الله في ايجاد العالم بقتل الاسماء الاسماء مع حقائقها ايضاً،

بالجملة از كلام حضرت شيخ اكبر ظاهر شد كه اثبات اين مرتبه بنا بر كمال ذات است كه ذات بمرتبه ثانيه كامل است، بلكه بنا بر ضد در عالم وخلق اشياء است و بهر عينه نذهب الي شيخ المجدد قال في المکتوب السادس والعشرين من المجلد الثالث حضرت ذات تعالی و تقدس، هر چند در حصول کمالات کافی است اما در تکوین و تخلیق اشياء از صفات زائده چاره نبود، چه ذات تعالی در نهایت تنزه و تقدس است و در غایت عظمت و جلال و کبریا است و کمال غنا و اورا ثابت است و کمال بے مناسبتی است اورا با شياء "إِنَّ اللَّهَ كَعَفَى عَنِ الْعَالَمِينَ" و بمقتضائے حکمت و بر وفق عادت در افاده و افاضه از مناسبت مستفید و مستفیض چاره نبود، و صفات اند که یک درجه تنزل فرموده ظلیت پیدا کرده اند و با شياء تناسب و توافق فی الجملة حاصل نموده اگر توسط صفات نبود حصول شی از اشياء متصور نشد زیرا که اشياء را در سطوات اشعه انوار

حضرت ذات تعالیٰ و تقدس جز ہلاک و فنا و انحراف و العدم نصیب نہ میت بے فکر اند کہ اثبات صفات نمایند
و اثبات بذات بحت جل سلطانہ منسوب دارند صادر اول چه بود کہ بے پرده صفات در سجات و جبر ذات
تعالیٰ مضحک و ناچیز نگردد انتہی۔

و قال الشيخ شمس الدين الفارسي في كتاب حقيقة التوحيد ان حضرة الاسماء اعلى الحضرات اللهها
و اعلى هذه الحضرة هي امهات الاسماء الالهية التي هي الحياة والعلم والارادة والقُدرة
والقول والجود والاقساط و ماتحتها كالسدنة لهذه السبعة وهذه كالظلال والسدنة
للاسماء الذاتية التي هي للفايتع الاول وهي الحقائق الكلية التي ليس فوقها الا الحقيقة المطلقة
والهوية الكبرى وهي الاصدية جميع تلك الحقائق، فكما ان ماتحتها ستملك في احديتها اطلاقها
كذلك هي مستهلكة في احديتها جميع الحقيقة انتهي۔

و قال القيصري في المقدمة والصفات ينقسم الى مابا ليطها التامة الكلية والى مالا يكون
كذلك في الحيطه وان كانت هي ايضا محيطه اكثر الاشياء والاولى هي الامهات من الصفات
السماة بالائمة السبعة وهي الحياة والعلم والارادة والقُدرة والسع والبصر والكلام انتهي۔
و قال العارف الجامي في نقدا للنصوص و درين مرتبه اسماء الى و حقائق كوني متميز مي شوند و
اصول اسماء الى هفت است كه بانه سبعة معبر بشود وحي و عالم و مريد و قائل و قادر و جواد و مقسط استي۔
و في اصطلاحات لكاشي ائمة الاسماء هي الاسماء السبعة الاول السماة الالهية و هي الحي و العالم
والمريد و القادر و السميع و البصير و المتكلم و هي اصول الاسماء كلها و بعضهم اورد مكان
السع و البصر و الجواد و المقسط و عندى انها على الاسماء الوجودية الى آخر ما قال،

و اين مرتبه را زياده بحسب الحقيقة و التعقل اثبات مي کنند زير كه تعقل صحيح همان است كه مطابق
واقع باشد نه آنكه از فخرعات و هم بود و اين زياده در تعقل نه آن زياده در تعقل است كه معتزله و
فلاسفة نيز بآن قائل اند كه آن زياده در تعقل مقتضي نفی صفات است و الصوفية براء عن ذلك
قال العارف الجامي في اللوائح صفات غير ذات اند من حيث ما تفهمه العقول و قال في الدرر الفاخرة
و اما الصوفية فنذهبوا الى ان صفاته سبحانه عين ذاته بحسب الوجود و غير ها بحسب لتعقل
قال الشيخ قومر ذهبوا الى نفی الصفات و ذوق الانبياء و الاولياء يشهد بخلافه و قومر ذهبوا

اشتبهوا وحكموا بمغايرتها للذات حق المغايرة وذلك كفر محض وشرك بحجت،

وقال بعضهم قدس الله اسرارهم من صهار الى اثبات الذات ولم يثبت الصفات كان جاهلاً مبتدعاً ومن صهار الى اثبات صفات مغايرة حق المغايرة فهو ثبوت كافر مع كفره جاهلاً وقال المحقق صدر الدين القنوني في التبصرة ما نصه، وقوم نفى صفات می کنند و ذوق انبياء و اولياء بخلاف آن گواهی می دهد، وقوم اثبات صفات می کنند، وليكن مغايرة للذات حق المغايرة ازین سخن کفر و شرک بحجت لازم می آید، وقوم ذات او را محل حوادث می گویند، تعالیٰ عما يقول الظالمون علواً كبيراً،

اما سادات طریقه و خزنة اسرار حقیقه که از مشکوة بنوة اقتباس نور کرده اند تعلم حق و تعریف او بدیده اند و بدالسته اند که صفات حق از وجه عین ذات و از وجه غیر ذات چه جمله اسماء و اسماؤه معانی و اعتبارات است و نسب و اضافات و آن از ان وجه عین ذاتست که انجام موجودی دیگر نیست مغائر ذات و از این غیر ذات است که مفهوماتش علی القطع مختلف است و کثرت اسمانه از اختلافات موجودات و تفایر معانی و اعتبارات می خیزد و اینها اسرار غامضه انتهی -

بالجمله زیاده صفات را ارجح باین مرتبه باید داشت، و اختلاف تعبیر را از اختلاف باید انداخت و اصل باین اختلاف آن است که شیخ اکبر این مراتب را تنزلات و تجلیات می گویند، شیخ مجدد از اطلاق لفظ تنزل تجاشی می کنند و نیز باید دانست که مذهب شیخ اکبر مرتبه ثانیه گشت و از مذهب حضرت شیخ مجدد مرتبه ثالثه لیکن حضرت شیخ مجدد این مرتبه ثالثه را بر دو مرتبه فرو می آرند و آنها را متخالفه الاحکام میدانند یک مرتبه قیام صفات بذات و دیگر مرتبه قیام بنفس خود، و نسبت مرتبه اولی بذات بسبب کمال اتحاد مثل قیام شی است بنفس خود مگر آنکه در صفات زیادت است دور مثال نه، و نسبت مرتبه ثانیه بذات نسبت مصنوع است بصانع که قیوم مصنوع است مگر آنکه صفات محمول اند بر ذات و مصنوع بر صانع محمول نیست و ازینجا است که گاهی صفات را موجود بذات واجب می گویند و گاهی بوجود را تدبر ذات،

وقال فی المکتوب الخامس من المجلد الثاني، محمد و ما صفات واجبی جل سلطانہ که موجود اند و قیام

بذات دارند تعالی و تقدس و اعتبار دارند اعتبار اول آنکه فی حد ذاتها ثابت اند و اعتبار دوم آنکه قیام بذات دارند تعالی و تقدس باعتبار اول مناسبت بعالم دارند و مبادی تعیناً اند و باعتبار دوم از عالم متغی اند بیچ وجه بعالم عالیا ندارند و الايضاً در نظر کشفی باعتبار اول از ذات تعالی و تقدس منفک می نمایند و اثبات ذات تعالی و تقدس ماورای اینها نموده می آید باعتبار ثانی نه اینچنین اند و انفکاک متصور نه،

و الايضاً باعتبار اول حجاب ذات اند تعالی و تقدس و باعتبار ثانی احتجاب مرفوع است، در رنگ آنکه بیاض قائم بجامه باشد حجاب جامه نیست، فایه مافی الباب بیاض بهر دو اعتبار حصول نفسی و حصول قیامی حجاب ذات جامه نیست هر چند محسوس همان بیاض است اما حجابیت مرفوع است بخلاف صفات واجبی تعالی و تقدس که باعتبار اول حاسب اند و باعتبار ثانی غیر حاسب، و فرقی در میان این دو اعتبار اند که خیال کنی، این فقیر با وجود جذب قوی و سرعت بر مسافت باین این هر دو اعتبار را نزدیک به پانزده سال قطع کرده است. انتهی.

و قال فی المکتوب الثالث عشر بعد المائتة من الجلد الثالث، و تحقیق این محبت آنست که قیام صفات واجبی جل سلطان بذات اقدس او تعالی نه در رنگ قیام عرض است بوجه کلا، بلکه تشبیه قیام مصنوع است بصانع قیوم مصنوع است هر چند آنجا است، و اینجا انصاف نه، بلکه آن قیام در رنگ قیام شیئی است بذات خود، اینقدر فرقی است که آنجا زیادتی ثابت است و اینجا زیادتی متصور نیست اما آن زیادتی بحد غیریت رسانیده است که لا غیر فرموده اند، انتهی

پس این مرتبه را لجه متحقق گشت، و تحقیق این مرتبه بطور شیخ اکبر آنست که ایشان الهامات بسوء العیر می کنند تجلیات الهی، قال القیصری فی المقدمة، و سبعة عبادۃ عن تجلیه فی علمه الخ و بصرة عبارة عن تجلیه الخ و کلامه عبارة عن التجلی الحاصل، و معنی تجلی ظهور شیئی است در مرتبه ثانیه یا ما بعد آن، پس آنجا ظاهری است و مرتبه ظهور که در رنگ مرآت است و آن مظهرست و مرتبه اجتماع این هر دو که در حقیقت تجلی است پس درین صورت ظاهرات است که موصوف بصفات است، و آن امر مجتمع مرتبه اول است بسبب کمال اتحاد قیام بذات موصوف است، و چون حقیقت این اجتماع حصول ذات است علی وجه مخصوص لاجرم مثل قیام شیئی باشد بذات خود، مگر بآن وجه که گذشت و آن مظهر که خصوصیت مرتبه است، و گاهی از آن خصوصیت موطن نیز تعبیر کنند و مرتبه ثانی است

قیام او بذات مثل قیام مصنوع است بصلح، مگر آنکه و سبب انتساب الی الذات محمول می شود
و مصنوع بر صلح محمول نیست،

و مرتبه خامسه که از مکاتیب حضرت شیخ مجدد ثابت می شود، و مرتبه ظهور صفات است در حضرت وجود
بطریق ظلیت چنانچه در مکتوب عدد چهارم از جلد ثالث می فرمایند، و این حضرت وجود بطریق
ظلیت جامع جمیع کمالات ذاتیه و صفاتیّه است اجمالاً الی آخر ما قال،

و نزدیک حضرت شیخ اکبر این مرتبه اشاره است بعلم نفس کلیه نفسها و جمیع مافیها که مسمی است بانانیه کبری،
یا اشاره است بعلم نفس کلیه برهبا که مسمی است بتجلی اعظم و انانیه وسطی که امرا،

و مرتبه سادسه ظهور صفات است، در حضرت علم، و حضرت شیخ مجدد در مکاتیب خود از انانیت تفصیل و تفسیر
در کارخانه علم تعبیری فرمایند، قال فی المکتوب الاول من الجلد الثانی با وجود این تمیز بیحی و دوت
بے کیفی اسماء و صفات واجب جل سلطان در کارخانه علم نیز تفصیل و تمیز پیدا کرده اند و منعکس گشته اند.

و نزدیک شیخ اکبر این مرتبه مسمی است با اسماء باطنه زیرا که آن اسماء از جزئیات این امهات است
قال القیصری فی المقدمة، ومن الاسماء ما هی مفاتیح الغیب لا یعلمها الا هو، و من تجلی له

الحق بالهویة الذاتية من الاقطاب و الکمل قال تعالی عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلٰی غَيْبِهٖ
اَحَدًا اِلَّا مَنِ ارٰتَضٰی مِنْ رَّسُولٍ، الیه و الیه اشار رسول الله صلی الله علیه و سلم فی

دعائهم بقوله اذا ستاشرت به فی علم غیبک، و کلامها داخله تحت اسم الاول و الباطن بوجوه
و هی مبدأ الاسماء التي هی مبدأ الاعمیان الثابتة کما سببین ان شاء الله تعالی و لا تعلق لها

بالاکوان قال الشیخ فی الفتوحات المکیة و اما الاسماء الخارجة بین الخلق و النسب فلا یعلمها
الا هو و لا تعلق لها بالاکوان انتهى،

و مرتبه سابعه نزدیک حضرت شیخ مجدد ظهور صفات است در مظاهر مرتبه، قال فی المکتوب الاول من
الجلد الثانی مثلاً علم ممکن بر توّ است از علم واجب تعالی و تقدس و ظلم است از ان که در مقابل خود
منعکس گشته است و قدرت ممکن نیز ظلم است که در عجز که مقابل اوست منعکس شده انتهى.

و این مرتبه نزدیک شیخ اکبر مسمی است بامیران امهات سبعة و جمیع کمالات، قال الشیخ الکبیر

فی مفتاح الغیب، وهی ان الصفات لکمال حیطتها تكون قدیمة فی القدیمر ومحدثة فی الحادث متحیزة
 فی المتحیزات وغیر متحیزة فیما لا یتحیز الی آخر ما قال، وقد نقلنا من کلام الشیخ الاکبر قدس سره
 فی الباب السابع والخمسين وثلاثاً ثمانية من الفتوحات ما فیه کفاية فلیرجع الیه فی المسئلة الاولى،
 قال الصدر الشیرازی فی الاسفار فی فصل عقدة فی اثبات ان جمیع الموجودات عاشقة لله سبحانه
 وقد مر ایضاً اثبات الحیوة والشعور فی جمیع الموجودات، وهو العدة فی هذا الباب ولتفسیر
 للشیخ الرئيس تحقیقه ولا تحقیقه ولا احد لمن تاخر عنه الی یومنا هذا الا لاهل الکشف الصغیرة
 فانه لاح لهم یضرب من لوجودان وتبع انوار الکتاب والسنة ان جمیع الاشياء حی ناطق
 ذاکر لله مسبح ساجد کما نطق بالقرآن کقوله تعالیٰ وَلِلّٰهِ یَسْجُدُ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی
 الْاَرْضِ وقوله وَإِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلَّا لَیْسَ بِحُجْدٍ وَلَکِنْ لَا تَفْقَهُونَ لَیْسَ بِهِمْ ونحن لجد الله
 عرفنا ذاک بالبرهان والایمان جمیعاً، انتهى۔

وقال العارف الجامی فی آخر اللوائح بعد ما بین سرایة العلم فی بعض الموجودات وعلى هذا
 القیاس سرایة العلم فی سائر الموجودات بل سرایة جمیع الکلمات التابعة للوجود فی الوجود
 باسرها، رباعی هـ هستی بصفاتی که در و بر و نهان دار و سرایان و نیمه اعیان جہان
 بر و صف ز مینے کہ بود قابل آن بر قدر قبول عین گشته است عیان، انتهى
 وقال الصدر الشیرازی فی الاسفار فی حلة الغلة والمعلول، ثم انه بناء على قاعدة التوحید الذی
 نحن بصند تحقیقه ان شاء الله تعالیٰ، یجب ان یکون جمیع الاشياء مرتبة من الشعور کما ان لكل
 منها مرتبة من الوجود والظهور، لان الواجب لوجود متصف بالحیوة والعلم والقدرة والارادة
 مستلزم لها بل هذه الصفات عینہ تعالیٰ وهو بذاته المتصفة بهما من جمیع الاشياء لانها مطلقاً
 ذات ومجالی صفاته، غایة الامر ان تلك الصفات فی الموجودات متفاوتة تظهراً وخفاءً
 حسب تفاوت مراتبها قوة وضعفاً انتهى۔

اینست وجه تطبیق دہنیت و زیادت صفات کہ اختلاف شیخین در آن مشہورست،
 اشکال اما اینجا اشکالے باقی است کہ تنبیہ بر جواب آن از ضروریات است و داخل تطبیق
 اشکال ازین کلام آنچہ واضح شد آنست کہ صفات در مرتبہ عین ذات اند و در مرتبہ غیر ذات و

و هر دو مرتبه نزدیک شیخین ثابت است، پس اختلاف مذمبین در زیاده و عینیت من جمیع الوجوه فی جمیع المراتب مرتفع شد، لیکن هنوز اختلافات بسیار فیما بین المذمبین باقی است که ارتفاع آن واضح نشده، از آنجمله اختلاف ایشان است در عینیت و زیاده صفات بحسب لذات و الحقیقه، پس نزدیک شیخ اکبر چون مرتبه صفات از تنزلات ذات است لاجرم عین ذات باشد بحسب الحقیقه و حضرت مجدد از اصل منکر تنزلات اند پس مرتبه صفات نزدیک ایشان عین اصل نیست بحسب الحقیقه قال فی المکتوب الاول من الجلد الثانی، ظل شخص راعین شخص نمیتوان گفت، لوجود التغایر بینهما فی الخارج لان الاثنين متغایران، و اگر کسی ظل را عین شخص بگوید بر سبیل تسامح و تجویر خواهد بود که خارج از بحث است، انتهى.

و از آنجمله اختلاف ایشان است در عینیت و علمیت صفات پس نزدیک حضرت مجدد موجودات خارجیه اند در رنگ ذات لاجرم از موجودات عینیّه باشند و نزدیک شیخ اکبر تمیز صفات در مرتبه و احدیت است، و آن از مراتب علمیه است، عینیّه

و از آنجمله است اختلاف ایشان در ترتیب صفات، پس اول صفات نزدیک حضرت مجدد الحیوة است چنانچه در مکتوب هفتاد و سیوم از جلد ثالث می فرمایند پوشیده نماند که فوق شان العلم شان الحیوة است که علم تابع اوست، و او از ام جمیع صفات الی آخر ما قال، و این تصریح هر چند در مرتبه شیون اما مرتبه صفات را بحکم ظلمت بر آن قیاس توان کرد، و در مکتوب صدم از جلد ثالث و دو است و نود و چهارم از جلد اول باین معنی در صفات نیز تصریح نموده اند، و نزدیک شیخ اکبر اول صفات صفة العلم است کما هو المشهور من مذمبه، و از آنجمله اختلاف ایشان در عدد صفات، پس عدد صفات نزدیک شیخ اکبر هفت است، و نزدیک شیخ مجدد و هشت، فکیف التطبيق فی هذا الاختلاف؟ جواب گوئیم حل این اختلافات اجمالاً آنست که فریقین متفق اند بر عینیت صفات در یک مرتبه و تمیز آنها در مرتبه دیگر با وجود عدم الفکاک و تحقق آن در مرتبه بعد از مرتبه ذات، و فوق از مرتبه خلق، و مساوات آنها ذات را در کمال حیطة اما چون نظر فرقه جدو دیه متعلق است بذات من حیث الاطلاق من غیر ملاحظه قید الاطلاق ایضاً پس جمیع مراتب ظهور چه علویه و چه سفلیه باین اعتبار عین ذات باشند و مسلوب الغیریه از آن، و مرتبه اعلی الاعالی که مرتبه صفات است بالاولی عین و مسلوب

الغیرتیه باشد و چون نظر فرقه شودیه متعلق است بذات من حیث تجرد و تعالیها من سائر المظاهر لاجرم مراتب سافله را در نظر غیر مختص میدانند و مراتب عالیہ را کامل محیط و مساویۃ الاطلاق و ظلال او بے شیون ذاتیہ اند یعنی مراتب صفات لایعین و لا غیر می گویند اگر چه در کلام ہر یک از طائفین اعتبار ثانی نیز مذکور است لیکن اکثر اہتمام و اعتناء ایشان با حکام آن نیست کما استطاع علیہ ان شاء اللہ تعالیٰ و یحییٰ فرقتین در تفسیر خارج و عین اختلاف نظر مختلف شدند لاجرم در وجود خارجی صفات اختلاف بہم رسید و یحییٰ در تقدیم و تاخیر و کمال سعة و محیط مختلف شدند لاجرم اختلاف در ترتیب صفات بہم و یحییٰ بعض صفات را کہ باضافات مشابہت تمام دارد و طائفہ از نظر انداختہ بسببہ راجع نمود و طائفہ نظر بظلیت اولیہ صفتہ ثامنہ شمرہ، لاجرم اختلاف در عدد و صفات پیدا شد پس این اختلافات بہ سبب اختلاف انظار کشفیہ است، و در حقیقت اختلاف فی نیست،

حل تفصیل و چون این حل اجمال خاطر نشین شد در حل تفصیل شروع می رود پس اختلاف اول مبنی است بر عینیت ظاہر با مظهر و غیرت ظل باصل و این اختلاف در موضع خود انشاء اللہ تعالیٰ از ہم می پاشد و منقح می شود و چنانچہ ظاہر را با مظهر عینیت است کہ مزاحم غیرت نیست و ظل را باصل غیرت است کہ مصادم عینیت نے و اختلاف ثانی مبنی است بر اختلاف شان در تفسیر خارج، و تحقیق مقام آنست کہ مراتب تحقق و ظروف وجود نزدیک حضرت شیخ مجد و چهار مرتبہ است اول مرتبہ علم واجب ثانی مرتبہ وہم و خیال ثالث مرتبہ نفس الامر و این دو مرتبہ را بطریق ظلیت خارج توان گفت اما مرتبہ علم واجب پس شواہد آن از کلام ایشان زیادہ بر آنست کہ حاجۃ بنقل را باشد و قد سبق ما فیہ کفایۃ فلیرجع الیہ و اما مراتب ثالثہ باقیہ پس در مکتوب صدم از جلد ثالث می فرستد پس موجودات را سہ مرتبہ پیدا شد، مرتبہ اولی وہم کہ نصیب اکثر افراد این نشاۃ است انبیاء علیہم الصلوٰۃ و التسلیات کہ ازین مرتبہ برآمده اند و یحییٰ ملائکہ کرام علی نبینا و علیہم الصلوٰۃ و السلام کہ وجود شان مناسب وجود نشاۃ آخرۃ است، و اقلہ از اولیاء کرام نیز یابین دولت مشرف گشتانند و از وہم بنفس الامر لمحقق شدہ، مرتبہ دویم نفس امر است کہ صفات و افعال واجبی جل سلطانہ انجا کائن است و ملائکہ کرام نیز در آن مرتبہ موجود داند و وجود نشاۃ آخر نیز در آن مرتبہ ثابت است و یحییٰ

انبیاء و اقله از اولیاء نیز بآن مرتبه رفته اند علیاً اتباعهم الصلوات، این قدر هست که صفات واجب جل شانہ در مرکز آن مقام است که اشرف اجزائے اوست و سایر موجودات در اطراف و اکناف آن مرکز علی حسب الاستعداد و مرتبہ سیوم خارج است و موجود در انجاذات و صفات ثمانیہ واجب الوجود است تعالیٰ و تقدس اگر فرق است باعتبار مرکز ذیو کثرت که اشرف باقدس النسب است انتہی، و نزدیک حضرت شیخ اکبر نیز چارہ مرتبہ است، اول مرتبہ علم واجب، و ثانی مرتبہ وہم و طبیعہ کلام، و ثالث مرتبہ نور و ازین دو مرتبہ تعبیر بخارج میکنند و جامع در میان دو مرتبہ میا و عما و نفس الرحمن و وجود علمی است و رابع مرتبہ مالہ الحیطۃ الثامۃ و آن حقائق خارج اند از حضرت علم کہ حضرت البطون است و خارج کہ حضرت الظهور است و ساری اند در ظاهر و باطن پس لہرم بحسب ذات خود و راہ ہر دو باشند اگر چه تمیز آنها در حضرت علم باشد کما یقال حقیقۃ الحق سبحانہ صورۃ علمہ بنفسہ و از اجلائے بدیہیات است کہ علم را در مرتبہ علم بودن فقط معنی نیست کہ ظریفۃ الشئی لنفسہ من جمیع الوجوہ مستحیل است پس معنی آنکہ صفات در مرتبہ علم و واحدیتہ ثابت اند آنست کہ واحدیتہ مرتبہ الیست واقعی فوق مرتبہ الوجوہ المنبسط و در آن مرتبہ علم و غیر او ثابت اند، بالجملہ شیخ مجدد مرتبہ مالہ الحیطۃ را در خارج حقیقی می شمارند و صفات را موجودات خارجیتی نگارند و شیخ اکبر بحسب تمیز صفات از علم صفات را در مرتبہ واحدیتہ متمیز می دانند و چون خارج باصطلاح ایشان میا و نفس رحمانی است و آن از مرتبہ صفات کہ مالہ الحیطۃ است پست تر است. لاجرم مرتبہ صفات را از موجودات خارجیہ نمیگویند پس این اختلاف راجع باصطلاح و تعبیر است مصرعہ خواب یک خواب است و باشد مختلف تعبیرها -

و آنچه در کلام شیخ اکبر در ایشان اتباع اللہ شدہ کہ صفات در حضرت علم ثابت اند پس تحقیقش آنست کہ علم در اصطلاح ایشان بر بعضی اطلاق کردہ می شود یکے از آنها صنفہ العلم و تحقق و حقائق اسکانیر درین علم است نہ نفس علم و اخوات او -
و دیگر بر منزل ذاتی کہ قبل از عالم وجود منبسط کہ نزدیک ایشان حضرت العین است کہ مسمی است بحضرت العلم و نفس علم و اخوات او درین مرتبہ ثابت اند
و آنچه از کلام ایشان ظاہر می شود کہ صفات نسب و اضافات اند پس تحقیقش آنست کہ حضرت شیخ

مجدد و در مرتبه ذات و مرتبه صفات بمرکزیت و محیطیت فرق می کنند فقط، و صفات و صفات را
نظر بمساوات ذات و در اینجا طه نامه در یک دایره می نهند و می فرمایند که صفات در رنگ ذات
موجود اند و حضرت شیخ اکبر محیط راضل مرکز میدانند و سوائے مرکز همه را در مراتب تنزل بشمارند
پس لاجرم نسبت بمرتبه مرکزیت و اضافات می گویند اگر چه جمیع نسب و اضافات در تحقق نزدیک
ایشان هم برابر نیستند مآلی گوئیم که صفات من حیث هی غیر الذات بالاتفاق امور اعتباری اند و مصداق
کلمه هو الذات مغایر بمصداق کلمه متصف بصفات الکمال است و ذات در مرتبه التصف باین صفا
منشأیه انزع این مفهومات ثنائیه متعدد نیست و این مرتبه موجود است بوجود نفس ذات پس زیادت
مصداق متصف بالعلم و غیره با وجود سلب غیریت من جمیع الوجوه متحقق علیها باشد و نیز باید دانست
که شیخین در تفسیر موجود حقیقی اختلاف دارند پس موجود حقیقی نزدیک شیخ اکبر آنست که عین مرکز
تحقق موجود بنفسه باشد خواه بطریق اصاله مثل ذات بحت و خواه بطریق ظلیت مثل وجود منبسط و این
قدر نزدیک حضرت مجدد نیز مسلم است، اما شیخ اکبر ما سوائے مرتبه مرکز را که موجود باشد بغیر خود
چون وجودش نظر بعینیت معدوم فی نفسه دانند و نه چنانچه جمیع اشیا در اصل این عدم مشترک اند اما
در مراتب آن اختلاف دارند و همین اعتبار موجودات خارجی را موهوم و مخیل گویند و شیخ مجدد حقاقت
را که کامل الحیطه و قاهر بر سایر مظاهر باشند نیز در رنگ مرکز موجود حقیقی دانند پس موجود حقیقی نزدیک
ایشان آنست که متحقق باشد بنفس مرتبه خود و در ظرفی اعلا از خارج ظلی و علم خواه موجود باشد به
نفس خود و مثل ذات یا بغیر مثل صفات، و خواه بتبوع باشد یا تابع، خواه بر مرکز این مرتبه باشد خواه
بر محیط، بالجملة بعد از تامل درین تحقیقات جمیع تعیرات شیخین از علیه و عینیه صفات و وجود حقیقی آنها
و عدم آنها و کونها من النسب و الاضافات و کونها امور اعتباریه با هم اشتی پیدا کرده و الله اعلم -
و حل اختلاف ثالث آنست که اول صفات نزدیک شیخ اکبر نیز حیوة است قال فی الفتوحات فی
الباب الرابع، فالحي رب الارباب والمراد بين وهو الامام و يليه في المرتبة العالم، وقال
الشيخ على المهاشمي في شرح الفصوص في شرح قول الشيخ الكبير و اول التعينات المتعلقة
النسبة العلمية و انما قال المتعلقة لان اول التعينات الواقعة نسبتا للحیوة لانها شرط

العلم لكنها لا يعقل الا بعد تعقل العلم انتهى،

ومما يستأنس به لذلك اطراد تقديم الحياة في الذكر في جميع تصانيفهم كما يظهر لـ
تتبع الفتوحات ومفتاح الغيب والنصوص ونقد النصوص وكتاب حقيقة

التوحيد والمقدمة للقيصر

واما آنچه مشهور است ان تقديم علم پس آن استنباط كاشي است في اصطلاح الكاشي جل
الخي امام الائمة لتقدمه على العالم بالذات لان الحياة شرط العلم والشرط متقدم
على الشرط طبعاً وعندى ان العالم بذاته اولي لان الامامة امر نسبي يقتضي ماوما
وكون الاشرف من المأموم، ولتقتضي العلم الذي قام به معلوماً والحياة لا يقتضي غير الحى
فصوعين الذات غير مقتضية للنسبة

واما كون العلم اشرف منها فظاهر، ولهذا قالوا ان العالم هو اول ما يتعين به
الذات دون الحى لانه في كونه غير مقتضى للنسبة كالوجود والواجب ولا يلزم من التقدم
بالطبع الامامة الا ترى ان المزاج المعتدل للبدن شرط الحياة ولا شك ان الحياة متقدمة
عليه بالشرف انتهى كلامه،

واگر بعض كلام شيخ اکبر هم دلالت کند بر اوليته علم پس از انجمت خواهد بود که اول مراتب تنزل
مرتبه ايت که در آن مرتبه سائر اشياء متحقق باشند بوجه و اين قسم مرتبه مرتبه علم است که اجمع
صفات است و ذات را در آن مرتبه تعين علمي حاصل است بخلاف حيوه، قال العارفي الجاني
في حاشية نقد النصوص بعدما نقل كلام الكاشي المنقول سابقاً ولا يخفى عليك انه متى جعل
العالم امام الائمة يكون امامته بالنسبة الى سائر الاسماء لا بالنسبة الى العلوم فكذا
امامت الحى انما يكون بالنسبة اليها فلا يصح في امامته عدم اقتضاء صفة الحياة غير الحى
فلولا كنفى في اولوية العالم بالامامة يكون التقدم بالشرف النسب لها من التقدم
بالطبع لكان اولي انتهى.

و اين مرتبه علم را نزد يك حضرت شيخ محمد ديزر مسلم است چنانچه در مکتوب صد و چهاردهم از
جلد ثالث في فرايند و اين صفت يعنى علم جامع جميع صفات است، و صفة القدرة والارادة

غیر ہا با وجود استقلال کو تبا اجزائے اویند، زیرا کہ این صفت را بحضرت ذات تعالیٰ و تقدس
نوعی از اتحاد است کہ اتحاد است کہ غیر او را نیست چہ در صورت علم حضوری اتحاد علم و عالم
معلوم است و قدرت ہرگز بقادر و مقدر متخلف نگشتہ است، و در ارادہ کہ تخصیص احد المقدورین
ست نیز این اتحاد کا تن نیست و علیٰ ہذا القیاس انتہی،

و در مکتوب صدم می فرمایند کہ علم نفس عالم و نفس معلوم میتواند بود چنانچہ در علم حضوری کا تن
است بخلاف صفات دیگر کہ این خاصہ ندارد، نتوان گفت کہ قدرت عین قادر و عین مقدر
است و ارادہ عین مرید و عین مراد است، ثم قال و ایضا علم را حُسنِ ہست ذاتی کہ غیر او را از
صفات این حسن ثابت نیست، لہذا بر علم این فقیر محبوب ترین صفات واجبہ جل شانہ نزد حق تعالیٰ
صفة العلم است انتہی،

و در مکتوب ہفاد و نہم از ان جلد می فرمایند اے اعتبار علم جامع ترین سائر اعتبارات ذات
است و آنقدر شمول کمالات ذات کہ دروے است در ہیچ اعتباری نیست انتہی،
اما از انجہمت خواهد بود کہ علم را بعد اسقاط سائر صفات و شیون مساعی است و این مرتبت
صفة العلم را نزدیک حضرت شیخ محمد دینز مسلم است چنانچہ در مکتوب ہفاد و ششم از ان جلد میفرماید
اما علم را در مرتبہ حضرت ذات تعالیٰ و تقدس بعد از سقوط اعتبار صفات و شیون مساعی
است بگنجائش کہ حیوۃ را نہ و سائر صفات و شیون خود چہ رسد انتہی۔

و جل اختلاف را بع آنست کہ صفات ہر چند نزدیک شیخ اکبر ہفت اند اما ایشان را در تعیین
آن اختلاف است قال الفنا ریحی فی حقیقۃ التوحید، ہل مہات الاسماء الالہیۃ التی ہل حیوۃ
والعلم والارادۃ والقدرة والقول والوجود والاتساق انتہی۔ و ہکذا عین الشیخ الاکبر
فی الفترحات کما مر نقلہ۔

قال القیصری فی المقدمة ہل حیوۃ والعلم والارادۃ والقدرة والسمع والبصر والكلام
یس باعتبار جمع القولین النطابق نہمین حاصل می شود زیرا کہ جواد و مقسط اشارہ است بگوین
و کاشی باین دقیقہ متنبہ شدہ حیث قال فی الاصطلاحات، و بعضہم اور در مکان السمع والبصیر والجواد
والمقسط، و عندی انہما من اسماء الربوبیۃ لاحتیاج الجواد و العمل الی العلم والارادۃ والقدرة

لتوفقهما علی^۱ اقلیۃ استعداد المحل الذی یفیض علیہ الجواد الفیض بالقسط وعلی سماع
 دیعار السائل بلسان الاستعداد وعلی اجابۃ دعائہ بکلمۃ کن علی الوجه الذی یفیضہ استعداد
 السائل من الاعیان الثابتۃ فہما کالموجد والخالق والرازق الی ہی من اسماء الربوبیۃ انتفی
 والیضا خود حضرت مجدد و در مکتوب سیوم از جلد ثانی می فرماید کہ صفتہ التکوین باضافات مشابہت
 قویہ دارد پس اگر آنرا از جملہ اضافات شمرده شود چندان بعید نباشد ہذا ما تیسر لسانی بحث
 الصفات بعون اللہ تعالیٰ و توفیقہ و فیہ کفایۃ لمن کان لہ قلب او القی السمع و هو شہید
 قولہ و در حضرت علم وے سجانہ باہمین امتیاز حاضر اند،

اقول ہذا خطا عظیم تمیز صفات در خارج دیگر است و در علم دیگر پس حمل یکے بر دیگرے جز از
 بے تمیزان نمی آید قال الشیخ المجدد فی المکتوب الاول من الجلد الثانی باوجود این تمیز بے چونی وسعت
 بے کیفی اسماء و صفات واجبی جل سلطانہ و رخانہ علم نیز تفصیل و تمیز پیدا کردہ اند انتہی،
 قولہ ہمچنین اعدام مقابلہ آنہا نیز ہمچوں عدم العلم و عدم القدرۃ کہ معبر بحسب
 و عجز است و غیر ہا در ہماں حضرت علم متفق اند،

اقول بودن حسل عدم علم و عجز عدم قدرت و امثال ذالک و ہمچنین حضور ہر دو مفہوم
 متقابل در علم بعد اعتقاد و شمول علم واجبی جمیع مفہومات را محتاج بتطبیق نیست، و خلاف یہ یک
 از اہل عقل و کشف و دان متصور نہ،

قولہ و برایائے انوار اسماء و صفات متقابلہ خود ہا و مجالی ظہور عکوس تجلیات آنہا شدہ اند،
 اقول تحقیق مذہب حضرت شیخ مجدد درین مقام آنست کہ عدم مرآۃ وجود است بآن
 معنی کہ کمالات وجود بسبب عدم ظاہری شود زیرا کہ عدم در طبیعت خود نفی است پس از
 اقتضاء کمالات و استیفائے مقتضیات معرا است خیریت کہ منشاء آن استیفائے حقیقت است
 مقتضیات خود را، از وبال کلیہ مفقود است و چون سائر کمالات از و سلوب باشند لا جرم
 نقیض او را کہ وجود است و منشاء اقتضیائے احکام و سبب ترتب آثار است ثابت باشند
 پس بر نقیض و شرارت کہ در مرتبہ عدم ثابت بود، در مرتبہ وجوب مسلوب باشند و ہر کمال

وخریتہ کہ در مرتبہ عدم مسلوب بود در مرتبہ وجود ثابت باشد قال المجذبی المکتوب الرابع والثلاثین بعد المائین من الجلد الاول.

سوال معنی مرتبت عدم چیست، و عدم را که لاشئ محض است بکدام وجه اعتبار مرآة وجود گفته اند، جواب عدم باعتبار خارج لاشئ محض هست، اما در علم امتیاز جد پدید آمده است بلکه وجود علی نیز حاصل نموده نزد مشتبان وجود و هستی، و او را مرآة وجود بان اعتبار گفته اند که در مرتبہ عدم هر چه از نقص و شرارت که ثابت شود از وجود که نقیض اوست لاجرم مسلوب خواهد بود، هر کالے که در مرتبہ عدم مسوب گردد در حضرت وجود مثبت خواهد بود پس ناچار عدم سبب ظهور کمالات وجودی گشت و لا معنی للمراتبۃ الالهة فافهم انتہی.

وایضا اینجا در مرتبہ ایت، مرتبہ اولی وجود کمالات در کامل، و مرتبہ ثانیه ظهور کمالات منفک عن مرتبہ الکامل و چون در بیان شی و مقابل او واسطه نمی باشد اذ لا واسطه بین النقیضین لاجرم ثبوت این مرتبہ ثانیه در مرتبہ مقابل او خواهد بود و هو معنی المرآة فان مرآة الشئ ما یقابله حساً او وضعاً و عقلاً كما صرح بذلك فی مکاتیبہ و قال فی المکتوب المذكور عدده، و معلوم است که ظهور شی بر وجه اتم در مقابل حقیقی آن شی. صورت بند و لبصد با تبین الاشیاء پس ناچار ظهور وجود صرف بر وجه اتم در مرآة عدم صرف حاصل گردد انتہی و اینجا معلوم شد که ظهور شی در مراتب نزدیک حضرت ایشان مشروط هست بآنکه شی را مقابل باشد و بآنکه این مراتب منفک باشند از مرتبہ کامل اینست بیان مذہب حضرت مجدد درین مقام، حاصل آن دو مقدمه ایت مقدمه اولی دخول عدم در حقائق امکانیه و مقدمه ثانیه مراتبۃ آن اعدام کمالات وجودیه را، و این هر دو مقدمه نزدیک شیخ اکبر نیز مسلم است کما سیاق غفریب انشاء اللہ تعالی و در بیان مذہبین همین قدر فرق است که مشهور از مذہب حضرت شیخ مجذبی تغییر است و از مذہب شیخ اکبر تغییر دیگر مع وجود هذا التبعیر ایضاً فی کلامه و کلامه اتباعه و لا مشاحۃ فی التعبیرات قال العارف الجامی فی نقد النصوص اگر وجود حق را سبحانه و تعالی مرآة اعتبار کنی ظاهر در وے احکام و آثار اعیان است نہ اعیان بذواتها فانها ما شمتت راحۃ الوجود و نہ جو من حیث ہو کما هو نشان المرآة و اگر اعیان را مرآة اعتبار کنی ظاهر در وے اسماء و صفات و شیون و تجلیات

وجود است باوجود متعين بحسب هذه الامور، ونه وجود من حيث هو، وانه ايمان كما عرفت
من شان المرأة انتهى.

وقال الشيخ الاكبر في الباب الثاني والتسعين بعد المائتين من الفتوحات نور الشمس اذا تجلى
في السبدر يعطى من الحكم ما لا يعطيه من الحكم بغير البدء ولا شك في ذلك، كذا لك
الاقتدار الالهي اذا تجلى في العبد فظهر الافعال عن الخلق فهو وان كان بالاقتدار الالهي
لكن يختلف الحكم لانه بواسطة هذا الجلي الذي كان مثل المرأة لتجليه، وكما تعلم عقلاً ان
القمر في نفس ليس فيه من نور الشمس شيئاً وان الشمس ما انتقلت اليه بذاتها، وانما
كان لها مجلى كذا لك العبد ليس فيه من خالقة شيئاً ولا هل فيه، وانما هو مجلى لخاصة
ومظهر له انتهى،

وقال في الباب ثامن والحسين وخمس مائة في حضرة البديع وهذا يدل على ان العالم
ما هو عين الحق، وانما ما ظهر في الوجود الحق اذ لو كان عين الحق ماصح كونه بديعاً كما يحدث
صورة المرئي في المرأة بنظر الناظر فيها وهو في ذلك النظر كانا بديعاً مع كونه
لا تعمل له في انشائها، ولا يدري ما يحدث فيها، ولكن بمجرد النظر في المرأة ظهرت صورة
هذا اعطاء الحال فما لك في ذلك من العمل الا قصدك النظر ان تقول له كن وهو بمنزلة
النظر فيكون وهو بمنزلة الصورة التي تدركها في المرأة عند نظرك فيحاطر ان تلك الصورة
ما هي عينك بحكم صفة المرأة منها من الصغر والكبر والطول والعرض، واحكم بصورة
المرأة فما هو عينك ولا عين ما ظهر من ليست انت من الموجودات الموازية لنظرك في المرأة
ولا تلك الصورة غيرك لما لك فيها من الحكم فانك لا تشك انك رؤيت وجهك ورؤيت
كل ما في وجهك ظهر لك بنظرك في المرأة من حيث عين ذلك لا من حيث ما طرء عليه
من صفة المرأة، فما هو المرئي غيرك ولا عينك، كذا لك الامر في وجود العالم والحق اي
شيء جعلت مرأة اعني حضرة الايمان الثابتة او وجود الحق فاما ان تكون بصورة المظالم
او يكون الوجود الحق هو عين المرأة فترى الايمان الثابتة من وجود الحق ما يقابلها منه
فترى صورتها في تلك المرأة ويترأى بعضها البعض ولا ترى ما ترى من حيث ما هي.

المراة عليه وانما ترى ماترى من حيث ماهى عليه من غير زيادة ولا نقصان كما لا يشك
الناظر وجهه في المراة ان وجهه زائى وبعا للمراة في ذلك من الحكم يعلم ان وجهه مادائى
فهكذا الامر فالنسب بعد ذلك ما شئت كيف شئت انتهى -

قوله وازشدة امتزاج در میان آن اعدام که بجائے مواد قابل اند و در میان این عکوس که مانند
صور حاله در ماده اند و در حضرت علم حقائق مخلوطه چنانچه شدند

اقول باید دانست که عدم نزدیک شیخ اکبر و در حقائق ممکنه داخل است و الی شان ممکنات را گاهی
عین عدم می گویند قال فی الباب الحادى والثلاثين من الفتوحات و لما كان السكون عدم
الحركة والغد اصلهما الى آخر ما قال - وقال فی کتاب الازلیة بعد ما بین ان العالم سیستفید
الوجود من الواجب وان العالم عدم والععدم عین للعدم ولا ان العدم لم یز اذ عی العدم
و گاهی می گویند که عدم مراة حقائق اسماء و صفات است قال المحقق الدوائى فی شرح رباعیات

هستی هستی است که در نیستی کند جلوه مدام زان هستی نیستی است عالم نظام

اشیاء هست در او محو و باو موجود اند آن یک صفت جلال این یک اکرام

حق سبحانه و تعالی بذات خود موجود است چنانچه مشروطاً گشت و ظهور آن در مراة اعیان ممکنات
است که معدوم اند همچنان بر صرافت عدم باقی اند چنانچه آب در زمانه که لون ظرف در و ظاهر است
همچنان بر نیزگی خود باقی است چه لونه که در و می نماید لون غیر است نه لون اذ و عالم عبارت است
از ان اعیان که بواسطه فیض تجلی حق تمام گشته دارند پس نظام عالم بواسطه ان هستی نیستی است ثم قال
بعد کلام تمثیل اثبیتیه بالکلی از لون خالی نباشد لون می نماید ازین جهت مجلی و منظر وجود حق تعالی
جز ممکنات که معدوم اند فی حد ذاتها نتوان بود چه منظر و در ذات خود از صفات که منظر است
خالی نباشد اظهار صفات غیر از و نیاید و منظریت را شاید چه ظهور صفات او تابع ظهور صفات
غیر گردد چنانچه در امثال آب و آئینه روشن است و درین رباعی که بعد می آید اشارت
بدانست فی توضیح ذالک ه

گویم سخن نه در خور خاطر تست مراة وجود او منظر عدم است

چون آئینه از لون ندارد در رنگی زمین روست نمایند بر رنگ که هست - انتهى

چون از کلام ایشان معلوم شد که عالم در پیش ایشان عدم است جمیع تصریحات ایشان را که عالم مرایایه اسماء و صفات حق است، محمول بر همین باید داشت و همچنین آن تعبیر دیگر را که عالم شیون واجب است که آن شیون ظلال و تقیدات حضرت وجود مطلق اند و در مرتبه علم ظلال باطن الوجود و در مرتبه خارج ظلال ظاهر الوجود بر همین تعبیر و باید آورد و همچنین آن تعبیر دیگر را که عالم و حقائق ممکنات عبارت است از شیون حضرت وجود مفید نیست، عدمیه نیز بر همین تعبیر حمل باید نمود، قال النبی الفضل الدیسی فوجود الکثرة فی الاسماء و هی النسب و هی امور عدمیه انتهی - وقال العارف الجامی فی نقد النصوص، ومن عرف البحر عرف انها امواج و الامواج لا تحقق لها بانفسها بل بانها اعدام ظهرت بالوجود، فلیس عنده الا الحق سبحانه و ما سواه عدم متخیل انه موجود و فوجوده خیال محض و المتحقق هو الحق لا غیر ذلک قال الجنید قدس سره "الان کما کان" عند سماع حدیث رسول الله صلی الله علیه و سلم کان الله و لم یکن معه شیء انتهی -

و این اختلاف تعبیرات در کلام حضرت شیخ محمد و نیز واقع است پس ایشان گاهی از عالم تعبیر می کنند بظلال صفات در مرایایه اعدام، و گاهی تعبیر می کنند باعدامی که در اظلال صفات منعکس گشته، و گاهی با مرتزج از ظل صفت واجب و عدمی که ایضاً عند مکاتیبه -

و نیز باید دانست که حضرت شیخ محمد و ممتازجات اعدام را بر دو مرتبه قرار داده اند مرتبه اولی آنچه عدم را در وحکمیه هست و آنرا از موجودات فی مرتبه الوجود و الحیال میدانند و مرتبه ثانیه آنچه عدم را در وحکمیه نیست و آنرا از موجودات نفس الامر می شمارند که سابق نقل من مکاتیبه -

و شیخ اکبر درین تقسیم نیز با ایشان متفق اند و حقائق امکانی را بر دو مرتبه قرار میدهند، مرتبه اولی موجودات نوریه و مرتبه ثانیه موجودات ظلمانی، قال فی الفتوحات بعد ما بین انصباع العجاوب بالنور و انخلاق الملائکة المهیمنین و غیرهم منه، ثم اوجد سبحانه الظلمة المحضه التي هی فی مقابله هذا النور بمنزلة العدم المطلق المقابل للوجود المطلق، فعند ما اوجد ما افاض علیها النور افاضته ذاتیه لتساعده الطبیعة فلا مرشحها ذلک النور فظلم الجسم للمعبر عنه بالعرش الی اخره مقال، این ست تطبیق فیما بین الشیخین درین مقام ،

و اما آنکه اعدام بمنزله هیولی اند و ظلال بمنزله صور پس بیانش آنست که شان هیولی محلیه و عدم تحصیل است بدون صور و همینست نسبت عدم با ظلال زیرا که عدم مرآة ظل است و تحصیل نسبت مگر لظل لان فی ذاته ابهام محض و نفی صرف و شان صور حالیه است و مبدأ تحصیل بودن مر هیولی را و همینست نسبت ظلال با عدم زیرا که ظلال حال اند و مرایات اعدام حلول ابل کیفاء و منترج اند با آنها و متلون تحصیل اند آن اعدام را و مشابهت دیگر آن است که شان صورت ظهور و محسوسه است و شان هیولی انظار و شکار همچنین ظاهر بر موجودات عالم ظلال است و مخفی و مستتر اعدام و شیخ اکبر را بر خنچه در ادائے این مقصود تعبیرات مختلفه است، اما این عبارت نیز از ان جمله است که ما سیتضح ذالک فی التکلمه.

قوله و قادر مختار هرگاه خواست که مخلوق را موجود و گرداندر پر توے از ظاهر وجود بر مخلوط ازان مخلوطها انداخته در خارج که ظل آن خارج حقیقی است که موطن وجود خارجی اوست بجایزبان از شیونات متکثره خود مقید ساخته مظهر آثار خارجیہ گردانید،

اقول تقریر صاحب رساله درین مقامات سراسر مختل واقع شده و مادرین مقام بعض از وجوه اختلال را عبرة للنظار فی هذه الرسالة واضح می سازیم، اما این تطبیق این مطلب باند به شیخ اکبر؟ پس ازان فراغت یافته ایم زیرا که در مسئله اولی تحقیق خارج ظل و کیفیت انصاف ماهیات ممکنه بوجود بر طور شیخین مع الطباق المذمومین تفصیل مستوفی مذکور شده و من شاء فليتركه.

وجه اول آنکه پر توے از ظاهر وجود انداختن و بشان از شیون متکثره خود مقید ساختن خلاف اصطلاح ایشان است زیرا که ایشان وجود را بر حضرت حق اطلاق نمی کنند و ظاهر وجود مد بطن وجود هرگز در اصطلاحات خود مذکور نمی کنند اگر چه وجود ممکن را وجود ظلی و پر تو وجود حقیقی میگویند و همچنین لفظ شیون وجود هرگز اصطلاح ایشان مستعمل نیست، آری وجودات ممکنات را ظلال وجود حقیقی میدانند.

وجه ثانی آنکه این معنی خلاف مذہب حضرت شیخ مجرب است زیرا که در صور علمیه که حقائق ممکنات است ظل منت وجود هرگز نزدیک ایشان معتبر نیست و حقائق ممکنات نزد یک ایشان عدوات مقابله اسماء و صفات است که مرایات آن اسماء و صفات واقع شده اند و تمیز علمی و صور علمیه را مقدم بر وجود میدانند و آنها را موجود و وجودی گویند پس اقراں وجود را در اینجا نزدیک ایشان معنی نیست و منشأ

غلط صاحب رساله درین باب آنست که حضرت ایشان در مکاتیب خود از آن اسامی و صفات
 بکمالات وجودیه تعبیر فرموده اند و ظلال آن اسامی و صفات را ظلال کمالات وجودیه نام کرده
 این عزیز نسبت تصور در کمالات وجودیه و شیون وجودی فرق نکرده اول را بر ثانی حمل نموده و وقع
 فیما وقع، اینجا عبارت حضرت ایشان را از مکتوب دویست و سی و چهارم من الجدل الاول مطالعه بایند نمود
 تا اختلال تقریر صاحب رساله کالمشمس فی رابعة النهار ظاهر گردد و قائل پس هر کمال ازین کمالات وجودیه
 و هر نقیض ازین نقائص عدمیه که مقابل اوست در خانه علم منعکس گشته است و صور علمیه بایک دیگر
 مزج پیدا کرده است و آن عدمات که عبارت از ضرور و نقائص اند با آن کمالات منعکسه که در تشریح
 حضرت علم تفصیل علمی یافته اند ماهیات ممکنات اند غایه بانی الباب آن عدمات در رنگ اصول
 و مواد آن ماهیات اند و آن کمالات همچون صور حاله در آن پس اعیان ثابته نزد این فقیر عبارت
 ازین عدمات و از آن کمالات است که بایکدیگر مترج گشته اند و قادر مختار جل سلطان این ماهیات
 عدمیه را با لوازم اینها و کمالات ظلال وجودیه که در اینها در حضرت علم منعکس گشته اند و ماهیات
 ممکنات نام یافته هرگاه خواست بآن وجود ظلی منصبع گردانیده موجودات خارجی ساخت و مبداء
 آثار خارجی گردانیده.

باید دانست که منصبع ساختن صور علمیه را که عبارت از اعیان ثابته ممکنات اند و ماهیات نه بآن معنی
 است که صور علمیه از خانه علم برآمده وجود خارجی پیدا می کنند که آن محال است و مستلزم جهل تعالی عن
 ذالک علواً کبیراً، بلکه بآن معنی است که ممکنات در خارج بر طبق آن صور علمیه وجود پیدا کرده
 اند و در این وجود علمی وجود خارجی موافق آن وجود علمی حاصل کرده در رنگ آنکه استاز نجار
 در دهن صورت مرئی تصور نموده و در خارج اختراع آن نماید در نیم صورت آن صورت ذنبیه
 سر بر که در معنی هیت آن سر بر است از خانه علم آن نجار برآمده است بلکه در خارج آن سر بر وجود
 بر طبق آن صورت ذنبیه پیدا کرده است فافهم انتهى.

وجه ثالث آنکه این معنی فی نفسه غیر مربوط است زیرا که موجود در خارج بر طبق حضرت العلم
 حقائق جزئیة ممکنات است و چون شیون وجود و در حقائق ممکنات در موطن خارج داخل شد

در حضرت العلم نیز داخل باشند، لما من تطابق الوطنین فی کلامہ، و این بعینہ مذہب شیخ اکبر است که حقائق افراد عالم شیون حضرت وجود اند، چه در علم چه در خارج و فرقی در میان مذہبین هیچ وجه ندارد، البتہ آنکہ این شیون وجود به بعض مفہومات عدمیہ مشترک اند و هیچ تصریحی از شیخ اکبر مخالف این یافتہ نمی شود و نیز لازم آید کہ حقائق ممکنات خاصہ جزئیہ ظلال صفات ثمانیہ باشند، بلکہ عبارت باشند از شیون وجود مقید بہ نسبت عدمیہ اینجا غور باید کرد کہ این تقریر از مذہب حضرت شیخ مجدد چه قدر دور افتادہ است و جہد را بع آنکہ از کلام صاحب رسالت قیادری شود کہ حقائق ممکنات عبارت اند از اعدام کہ مجالی و مریاتے عکوس اسماء و صفات واقع شدہ اند پس بہر حقیقتہ از ان حقائق مجلی و مرآة یک صفتے است از صفات واجبہ جل شانہ چنانچہ در تقریر توزیع و تقسیم بآن تصریح نمودہ و این ہمہ مناقض تحقیق خودیست ہست کہ در جواب سوال ثانی مذکور خواہد کرد کہ جمیع ممکنات ظلال جمیع صفات اند کہ ظہور بعض صفات در بعض ممکنات مفقود شود پس توزیع و تقسیم کہ اختراع کردہ است معنی ندارد و بہتجہین درین کلام آنچه مشعر بآن مطلب است سراسر مختل،

قولہ پس نزدیک حضرت ایشان امر مشترک در تمام کائنات و حقیقتہ الحقائق ہا اینہا ہمان مخلوط ہائے ثمانیہ اند اما بر سبیل توزیع و تقسیم باین طریق کہ در طائفہ از اجزائے عالم مثلاً مشترک مخلوط است کہ متمیز شدہ است از ظل صفتہ علم و عدمی کہ مقابل او است، و قس علی ہذا و امور غیر مشترکہ کہ در آنہا ہست و مختصہ بہر یک از اینہا ہماں پر تو ہائے خاصہ حضرت وجود است مقید بشیون مختلفہ کہ مقتضی ہست آثار و احکام خاصہ بہر یک را۔

اقول خاصہ توزیع و تقسیم نیست بلکہ حقیقتہ الحقائق ممکنات نزد حضرت ایشان ظل صفتہ واجب و عدم مقابل اوست لیکن چون صفت واجب تقسیم ادنی منقسم می شود بسوئے اقسام ثمانیہ و ہر قسمی را ظل مست و بہتجہین اعدام نیز بحکم مقابلہ منقسم اند باین اقسام در کلام ایشان لفظ ظلال و اعدام بصیغہ جمع متعل گشتہ ہذا،

(تحقیق مقام) و تحقیق این مقام آنست کہ اینجا اشکالے ہست زیرا کہ حقائق ممکنات بلا اتفاق بین الوجودیہ و الشہودیہ صور علیہ حضرت حق است اما چون آن صور علمیہ نزدیک وجودیہ صور شیون و کمالات ذات است پس تکثر و تعدد در ممکنات واقع است بطور ایشان هیچ باکے ندارد

و نزدیک حضرت شیخ مجدد حقائق ممکنات اعدام و ظلال صفات است و صفات هشت است پس اعدام مقابل آنها نیز هشت باشند و لازم آید که در عالم همگی و تمامی هشت حقیقت باشد و بس و صاحب رساله متصدی جواب این اشکال باین وجه گفته است که متمزجات ثمانیه حقائق کلیه مشترک اند و این کثرت واقع در عالم بسبب کثرت شیون وجود است پس متمزجات ثمانیه بمنزله اجناس عالمیه باشند و شیون وجود بجائے فصول و تخصصات،

توضیح این اجمال آنکه صاحب رساله اعدام ثمانیه را بجائے هشت بیولی قرار داده و ظلال ثمانیه بجائے صور نوعیه مختلفه نهاده که هر صورتی در بیولی علیحدّه حلول کرده است و وجود را بمنزله صورۃ جسمیه مقرر کرده که طبیعت است و احدی نوعیه و ساری است در بیولیات مختلفه و شیون وجود را مثل افراد صورۃ جسمیه فمیده اینقدر فرق است که نزدیک حکما مقوم بیولی افراد صورۃ جسمیه اند و مقوم اعدام در حقائق ممکنات ظلال صفات اند که بجائے صور نوعیه اند و هذا تنقیح کلامه بالامرید علیہ

لیکن این جواب سر اسر فاسد است زیرا که شیون وجود را در ماهیات نزدیک حضرت مجدد هیچ وجه دخل نیست و امور غیر مشترک که در حقائق ممکنات یافته می شوند پس در مرتبه اشتراک و اختصاص غیر از ظل صفات واجبی و اعدام مقابل آنها هیچ چیز نیست چنانچه در مکتوب ششم از جلد ثالث می فرمایند از این تحقیق معلوم گشت که حقائق اشیاء اعدام اند که کمالات مرتبه وجود و تعالی و تقدس و در آنها منعکس گشته است و آنها بایجاد خداوندی جل سلطان تحقق و ثبوت و همی پیدا کرده اند و در مرتبه حس و وهم استقرار و استمرار حاصل نموده گویند ذات اشیاء آن اعدام اند و انعکاس کمالات در آنها در رنگ دست و پائے آن اعدام اند و قوی و جوارح آنها انتہی۔

و قال قبل ذالک، بیانش آنست که حضرت حق تعالی چون خواست که کمالات ذاتی و صفاتی و اسماء خود را ظاهر سازد و در مجالی و مرابیه اشیاء جلوه دهد هر کمالی را در مراتب عدم نقیض آن کمال که مقابل اوست و باضافت از سایر اعدام متمیز است از برای مرتبته آن کمال تعیین فرموده چه مرآة شئی مقابل اوست و بسبب ظهور آن شئی و بضد هاتبین الاشیاء و آن اعدام را که قابل مرتبته آن کمالات را در آنها منعکس ساخت و باین انعکاس آن اعدام را در آن مرتبه حق و عالم و قادر و مرید و سمیع و بصیر و مشکم و دانید، لیکن محسوس گشته است که اول در عدم

تصرفی فرمایند بے آنکه دروے چیزے دیگر مخلوط سازند و آنرا بآن تصرف ملائم درم می سازند بعد از آن آنجا کمال می نمایند در رنگ آنکه اول موم را نرم و ملائم سازند بعد از آن از صور و اشکال پیدا آرند و در مکتوب هفتاد و پنجم از آن جلد میفرمایند و آن عدے بوده است که اصل هر ممکن است که بواسطه انعکاس صفات کامله حضرت و عجب تعالی و تقدست دروے امتیازے و تشخیص پیدا گشته بود و باین آئینه داری از اعدام و دیگر جدا گشته و چون این ظلال منعکسه باصول خود ملحق گشت مابہ الامتیاز درین اعدام نماند و این عدم خاص نیز بعد مطلق ملحق شد این زمان از عارف نامے ماند و نه نشانی نه اسم و نه رسمه لایبقی و لایدر وجود و توابع وجود چنانکه ازوے دواع گرفته رفت عدم نیز ازوے جدا شده باصل خود لاحق شد انتہی۔

بالجمله ظل وجود و شیون او را در بغل در وجود ما هیات ست نه در نفس ما هیات سوال اگر کوئی که فساد جواب صاحب ساله واضح شد پس جواب محقق از جانب حضرت شیخ مجدد ذکر رفع این اشکال نماید چسیت،

جواب گویم حل این اشکال بنا بر آنچه از کلام حضرت ایشان در مکتوبات فهمیده می شود آنست که نزدیک حضرت ایشان هر صفت را اعتبارات بسیار است من الاجمال و التفصیل و البرزخ بینما و غیر ذالک و همچنین هر صفت را جزئیات است مندر تحتها و همچنین هر صفت را کمالات است متکثره غیر متناهی که گویا آنها ظلال ذاتیه اند در مرایائے صفات پس عدے که مقابل آن صفت است در مرتبه اعتبارات کمالات و صفات خود باعتبارات و صفات جزئیة و کمالات و صفیه نیز مقابل دارد و در وقت انعکاس ظل صفت در مقابل آن صفت که عدم است اعتبارات و کمالات و صفات جزئیة نیز در مقابلات خود که اعتبارات و کمالات و صفات عدم اند منعکس میگردد و تحت هر صفت کثره غیر متناهی پدید می آید و در مراتب جزئیات تضاعف ظلیه واقع می شود و شواهد هذا المعنی فی مکاتیب اکثر من ان تحصی، قال فی المکتوب الرابع والخلاثین بعد المائین من الجلد الاول، و چون آن عدم در مرتبه اجمال عین هر شر و فساد بود و در علم الله سبحانه هر شرے از شرے دیگر جدا گشته بود و هر فسادے از فسادے دیگر امتیاز داشته چنانکه در جانب وجود در مرتبه اجمال حضرت وجود عین هر شر و کمال بوده و در مرتبه تفصیل علمی هر کمالے ازین

دیگر اختیار یافته و هر خیرے از خیرے دیگر جدا گشته پس هر کمالے از این کمالات وجودیه و هر نقصه از این نقائص
عدمیه که مقابل اوست و در خارج علم منعکس گشته است و صور علمیه با یک دیگر مزج پیدا کرده است
و آن عدومات که عبارت از شرور و نقائص اند با آن کمالات منعکسه که در مرتبه حضرت علم تفصیل علمی
یافته اند ما هیات ممکنات اند

و قال فی المکتوب الحادی والخمسين بعد المائتين منه و مبادی تعینات خلفاء اربعه صفة العلم
است علی اختلاف الجهات اجمالاً و تفصیلاً و آن صفت باعتبار اجمال رب محمد است و باعتبار
تفصیل رب خلیل و باعتبار برزخیت اجمال و تفصیل رب نوح است چنانکه رب حضرت موسی
صفة الکلام است و رب حضرت عیسی صفة القدرة است و رب حضرت آدم صفة التکوین
و قال فی المکتوب الثاني والخمسين بعد المائتين مبادی تعین حضرت نوح و حضرت ابراهیم صلوات الله
وسلامه علی نبینا وعلیهما صفة العلم است چنانکه مبادی تعین محمد علیه الصلوة والسلام نیز ما صفت است
تفاوت بجهات و اعتبارات است چه آن صفت را وجه عالم است و وجه دیگر معلوم و جاوای
بوحدة ملائک است و وجه ثانیه بکثرت و آن صفت را نیز اجمال است و تفصیل هر یک از اعتبار
مبادی تعین بزرگی شده است

و قال فی المکتوب التین بعد المائتين مثلاً علم صفة است حقیقی که جزئیات دارد و تفصیل این
جزئیات ظلال آن صفت است که با اجمال مناسبت دارد و هر جزئی آن صفت حقیقت شخصی است
از اشخاص غیر انبیاء کرام و ملائکه عظام علیهم الصلوة والتسلیات و مبادی تعینات انبیاء و ملائکه
اصول این ظلال است یعنی کلیات این جزئیات مفصلة مثلاً صفة العلم و صفة القدرة و صفة
الارادة و غیره با سارے از اشخاص در یک صفت که مبادی تعین است شرکت دارند و باعتبار
مختلفه مثلاً مبادی تعین نعم الرسل شان علم است همان صفة العلم باعتبار مبادی تعین حضرت ابراهیم است علی نبینا وعلیه الصلوة والسلام و نیز
اکی صفت باعتبار مبادی تعین حضرت نوح است علی نبینا وعلیه الصلوة والسلام و تعین این عبارات در مکتوب عوالم مجاز شریف ذکر یافته است
و قال فی المکتوب الرابع والتسعين بعد المائتين و چون هر صفت باعتبار تعلقات متعدده
جزئیات دارد مثل تکوین که آن را باعتبار تعلقات شتی مخلوق و ترزیق و احیاء و اماتت جزئیات
پیدا شده است و این جزئیات نیز در رنگ کلیات خود مبادی تعینات خلاقی اند انتهی

قوله وشرارة و نقصان اشیاء راجع بآن اعدام است، و ناشی است از آنها که بمنزله موجود حقائق مخلوط اند و خیریت و کمال آنها راجع بعکس و ظلال صفات و وجود واجب است جل شانها، و بالآخره راجع باوست سبحانه و تعالی و همه پیدا ازوست،

اقول جمهور محققین علی الخصوص صوفیه سواره کاف و وجودیه و اشعریه متفق اند بر آنکه وجود خیر محض است و بر جمیع کمالات و عدم شر محض و معدن جمیع نقصانات، قال الحق الجائی فی اللوامح، حکما در آنکه وجود خیر محض است، دعوی ضرورت کرده اند و از برای توضیح مثالی چند آورده اند الی آخر نقلناه سابقا
ثم انشأ رباعیة فی هذا المعنی، بیت ۴

هر جا که وجود کرده میراست ایدل میدان بریقین که محض خیر است ایدل
هر شر ز عدم بود عدم غیر وجود پس شر همه مقتضای غیر است ایدل انتهى
وقال الشيخ الاکبر فی اواخر معرفته اهل الاختصاص من الفتوحات قبیل الباب الاول
فی معرفته الروح ان العدم هو الشر المحض لم یعقل بعض الناس حقیقة هذا الکلام لغرضه
وهو قول المحققین من العلماء المتقدمین والمتأخرین، لکن اطلقوا هذه اللفظة ولم یفهموا
معناها، وقد قال لنا بعض سفراء الحق فی منازل فی الظلمة والنور ان الخیر فی الوجود
والشر فی العدم فی کلام طویل علمنا ان الحق تعالی له اطلاق الوجود من غیر تفتیید فهو
الخیر المحض الذی لا شرفیه فقايله اطلاق العدم الذی هو الشر المحض الذی لا خیریه،
فهذا هو معنی قوله من العدم هو الشر المحض انتهى -

اما اینجا سخن بقی است و آن آنست که دخول شرارة در نفس حقائق بآن معنی که مقتضای ذاتی
آنها باشد در میان شان مختلف فیہ است و بحسب این اختلاف انظار شان است و در حقائق
ممکنات پس هر که منظور او در حقائق ممکنات ظلال صفات واجب است گفت خیریت باهیات ممکنات
را حقیقی و ذاتی است و شرارة عارضی و اضافی و هر که منظور او از آنها اعدام متقابل صفات آمد
شرارة را اصلی دانست و خیریت را عارض و هر که بتمیز جات نظر افکند می باید که هر دو را ذاتی
گوید لیکن چون مقتضای خیریت در آنها ظلم است، و ظل هر چه دارد مستعار از اصل است لا جرم
خیریت را نسبت بواجب کرده و در ممکن عاریت دانست،

تتمیم بعون الله وتوفيقه درین باب از لطیف فارغ شدیم
تحقیق عدم الحال میخوانیم که تحقیق این عدم تا میم که شیخ بر دخول آن در حقائق ممکنه منتقد اند
باید دانست که ما چنانچه از افراد انواع و از انواع اجناس را انتزاع میکنیم و همچنین فصول و صور^(۱)
و این انتزاع نظر بنفس ماهیت می باشد و منتزع بهذا الانتزاع داخل در جوهر حقیقت تا آنکه این
سلسله بمقولات عشر نتهی میگردد و همچنین از مقولات تسعة عرضیه مفهوم عرض را و از جوهر و عرض معنی
دیگر را انتزاع میکنیم و آن معنی بطلان حقیقت و قابلیت محض است و تاخیر ذاتی و زیاده وجود و احتیاج
در موجودیت بمعنی ثبوت الواسطه فی العروض از لوازم و مقتضیات او هست و این بطلان حقیقت
نه آن بطلان حقیقت است که نفی صرف باشد که شان متعناست است بلکه آن بطلان حقیقی است
واقعی گویا مشابهاست دارد بصورة عدم در ذین چه آن عدم است و نفی بحث نیست و همین است
قسم واجب که آن قسم را ممکن گویند و همین امر است امتیاز جوهر از واجب و آنرا حکما هر چند حسن
و ذاتی نمیخوانند اما او را در حد جوهر اخذ کرده اند آنجا که گفته اند ماهیة اذا وجدت فی الخارج
كانت لانی موضوع و چون وجوب عنده تحقیق عین وجود است این بطلان که آنرا با مکان تعبیر
کنند نیز عین عدم است و علی هذا القیاس چون وجود فعلیت محض است این معنی حکم مقابل
قابلیت محض باشد و لهذا قابلیت کمالات وجود و مراتب آن پیدا کرده و این عدم را شیخ کبر
بجمله تعبیر کرده است فی مفتاح الغیب ان الاسماء الرحمن باعتبار انبساط ذوره فی الخلاء
على المکنات المعلومه و ظهورها بولعینه و تعدده بحسبها مع وحدة فی نفسیسی عند
اهل التحقیق نفساً پس این عدم فی حد ذاته وحدته دارد ملازم کثرت و طبیعتی دارد مقتضی
معلولیت و او را است تاخیر ذاتی و احتیاج در موجودیت بسوئی غیر و هلاک فی نفسه بمعنی عدم
الاتصاف بالوجود الحقیقی و چون کمالات اولیه وجود که صفات ثمانیه است ثابت شد لا جرم هر
کماله را در آنجا مقابل باشد چنانچه صفات ثمانیه لوازم وجود و شیون اولیه اویند و همچنین این
اعدام مقابل کمالات و شیون اولیه عدم باشند و لوازم و متمیز باشند بسبب مقابل کمالات وجود
بالجمله حقیقت همه مکنات عدم است و آن عدم بتقسیم اولی بهشت قسم منقسم میگردد و درین خصوصیات

کہ در عرصہ کائنات^(۱) است چون تقیدات کمالات وجود است بعد از عدم زیرا کہ عدم در نفس خود باہیات
 متمیزہ کہ مقتضی احکام و آثار باشد متحمل نیست لا جرم ماہیات ظلال کمالات وجود داند و اللہ اعلم
 وضع آخر وضع ہذا لاسان۔ باید دانست کہ طبیعت امکانی وحدتے دارد کہ منبع کثرت منشأ
 تعدد است پس احاد آن کثرت را اختیار از مشارکات خود نیست الا بقیود و خصوصیات ،
 و ہر قید و خصوصیت را عدمی است لازم کہ آن سلب مشارکات است و قد اشار الی ذالک
 اهل للعقول فی بعض کلماتہم^(۲) ان لكل ماهیة لازماً و اقلہ انہا لیست غیرہا^(۳) ارنے
 این عدم لازم چون مشترک الحکم است بمنزلہ ہیولی باشد و آن خصوصیت چون ظاہر الحکم است بمنزلہ
 صورۃ باشد بخلاف مافوق طبیعتہ الامکان فان هناك وحدة حقہ لا تسع بمقابلہ محال و قد
 اسلفنا بعض تحقیقہ فلیتذکر۔

قوله و قوله تعالى شانه ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك برآن شاهد
اقول قوله تعالى شانه قل كل من عند الله مر رجوع جميع اشيا بسوئے حضرت حق شاید است
 وقد سلف منا و جالتطبق۔

فائده باید دانست کہ تحقیق جزئیت استیفاء جمیع کمالات مقتضیات طبیعتہ است ، یا اکثر آنها
 و ثمر بہ عدم استیفاء مذکور است و چون در طبائع ممکنات نظر کردہ شود ظاہر گردد کہ شان صور آنها
 اقتضائے کمالات است و صور ظلال حضرت حق اند پس خیریت از انجمت باشد و تخلف بعض کمالات
 نیست الا بہ سبب ضعف اقتضا یا عدم اقتضا و ضعف اقتضا نیست مگر بیزج امکان کہ موعولست بعد از
 چیز نزدیک و جوب و تا کذا اقتضا تخلف مقتضا صورۃ نہ بند و پس شربہ از جہت عدم باشد
قوله پس نزد ایشان موجود حقیقی بوجہ اصلی در خارج حقیقی از یکے بیش نیست ۔

اقول ہذا غلط صریح نزد ایشان موجود حقیقی بوجہ اصلی در خارج حقیقی نہ چیز^(۳) است یک
 ذات و ہشت صفت آری حضرت ایشان غیر حق را در بعض عبارات خود موعول و نگفتہ اند لیکن این
 بنا بر آنست کہ صفات را غیر نمیدانند صاحب رسالہ این اصطلاح را فراموش کردہ و نیز فراموش کردہ
 کہ حضرت ایشان جاہاتے بسیار وجود دارند حقیقی ثابت کردہ اند

قولہ دیگرگز کے راہدان وجود شرکت نہ، ورنہ عی و براد واقع با کسے عینیت و اتحاد نہ،

اقول نزد حضرت ایشان بعض انواع اتحاد و عینیت ثابت است و بعض انواع عینیت و اتحاد منافی کا مستعمل انشاء اللہ تعالیٰ .

قولہ وجود کائنات چہ در خارج و چہ در علم در رنگ سائر صفات آنها پر توے است از حضرت وجود و کمالات تابعہ و سہجہ مثل علم کائنات پر توے از علم وے تعالیٰ و تقدس و ظلمے است کہ منعکس گشتہ است در جبل کہ مقابل اوست، و قدرت کائنات نیز ظلمے است از قدرت وے سبحانہ کہ منعکس گشتہ است در عجز کہ مقابل اوست و علیٰ ہذا القیاس وجود کائنات نیز ظلمے است از حضرت وجود وے کہ در مرآة عدم کہ مقابل اوست منعکس گشتہ، بیت ۷

نیا و ردم از خانہ چیزے نخست تو دادی ہمہ چیز و من چیز تست

اقول سبحانک ہذا بہتان عظیم، بیچ کلامے از حضرت شیخ مجدّد دلالت ندارد بر آنکہ وجود کائنات در علم پر توے است از حضرت وجود بلکہ این مقدمہ خلاف مذہب ایشان است زیرا کہ وجود را نزد حضرت ایشان در مرتبہ ذات و صفات گنجائش نیست پس ذات و صفات موجود و بخود میداند نہ بوجود عینا کان او زائد اظلم وجود را چہ حرف گنجائش باشد و این کلام از صاحب رسالہ اعدل شاہد است بر آنکہ این عزیز را باندہب حضرت شیخ مجدّد مساے و برآن وقوفے نیست، این صور علمیہ نزد ایشان در رنگ صفت علم موجود و بخود داند چنانچہ در مکتوب صد و چہام از جلد ثالث می فرماید تحقیق آنست کہ این صور علمیہ در مرتبہ وجوب کائنات کہ محل و مکان را انجبا گنجائش نیست، و غیر از قیام آنجا متصور نہ، صفات حقیقیہ واجب لوجود تعالیٰ کہ بحضرت ذات اقدس قیام دارند بیچ حالیت و محلیت آنجا کائن نیست، و ثبوت ذہنی و خارجی کہ گفتہ اند در مرتبہ امکان تقسیم یافتہ است، زیرا کہ در آنحضرت نہ خارج را گنجائش است و نہ علم را، و ہر گاہ وجود را در آنحضرت جل سلطانہ گنجائش نباشد وجود خارجی و ذہنی را کہ اقسام او بند آنجا چہ مجال بود و ذہنیست علم و خارج آنجا موجود را چہ گنجائش باشد پس این صور علمیہ ثابت باشند و قائم بصفت علم ہوند، و بیچ ثبوت علمی و خارجی در اینجا متحقق نشود بلکہ وجود علمی و خارجی عارشان بود کہ از صفات امکان و سہمت حدودث است، فان کل ممکن حادث عندہم و در مرتبہ وجوب وجود و ہر چند وجوب ثابت گشتہ است اما ظرفیت خارج و علم برآن وجود پیدا شدہ کہ ظرفیت و ظرفیت آنجا مجال نیست، الی آخر ما قال، من ادا تحقیق مذہبہ فی ہذا الباب فلیطالع من اول ہذا الکتاب الی قولہ بر آنکہ این مرتبہ را

قوله لیکن نزد حضرت ایشان ظل شیء در حقیقت عین آن شیء نیست بلکه محض شیء و مثال اوست
کما صرح به فی مکاتیبہ الشریفہ

اقول این مقدمہ از اصول خلائیات شیخین است کہ فروغ کثیرہ بر آن متفرع می شود و با ہون
اللہ و توفیقہ چون این اختلاف را بہ ہم نہیم اکثر اختلافات را راجع بانطباق کردہ باشیم منتظر
آن باید بود لعل اللہ یحدث بعد ذالک امراً

قوله و نزد صوفیہ وجود دیرہم اگرچہ موجود حقیقی بیش ازیکہ نیست لیکن آنرا مختص بوی سجانہ
نہارند بلکہ ہمان وجود دہمہ کائنات را نیز موجود می انگارند

اقول ہذا افتراء علی الوجودیۃ زیرا کہ اگر مراد ازین کلام آنست کہ وجود کائنات ہر چند وجود
دہمی است اما چون ظل وجود حقیقی است لا جرم راجع باوست و معنی وجود کائنات بوی آنست
کہ کائنات نقیض او کہ ظل و تنزل اوست متحقق اند و ظل در مرتبہ نفس خود مستقل بوجہ نیست
بس در حقیقت قیوم جمیع موجودات مکنہ ہمان وجود اصل مطلق است پس این مخالف معنی را تے
حضرت محمدؐ نیست و اگر مراد آنست کہ ماہیات امکانیہ موجودات خارجہ حقیقیہ مستقل اند و وجود
ایشان عین مرتبہ ذات بحت است فہذہ فریۃ علی الوجودیۃ ما فیہا مریۃ و اما انکہ آن فیض کہ ظل مفیض
است اما عین ذات اوست یا غیر او پس از تحقیق بحث ظل و اصل مغل شود و کسیکہ ذات را باعتبار
انتساب و انبساط کہ مرتبہ فیض است اعتباری قرار دادہ و باعتبار نفس وجود خود حقیقی گفتہ مثل
مولوی جامی و اشعۃ اللمعات و نقد النصوص و شیخ کبیر در مفتاح الغیب پس ظاہر آنست کہ
محمول بر بیان جہت عینیت است و علی التزل بانہم درین معنی مقام مضمریت بالجہد و ربان
وجود دیر و شہود دیر در وجود کائنات اختلاف فی نیست کما مراراً

قوله و عالم را ایشان نیز اگرچہ ظلال و عکوس ذات و صفات وے سجانہ میدانند اما ظل
را با ذی ظل متحد می شمارند کما صرحوا بہ فی کتبہم

اقول این اتحاد منافی مغایرت حقیقیہ نیست اعنی المغایرت الحقیقیۃ قال شیخ الاکبر
فی الباب لتسعین و مائتین من الفتوحات من اعظم دلیل علی نفی الحلول و الاتحاد الذی

یتوهم بعضهم ان تعلم ان القمر ليس فيه من نور الشمس شئ وان الشمس ما القلب
اليه بذاتها وانما كان القمر تجلي بها فكذا لك العبد ليس فيه من خالق شئ ولا حل في انتهى
وقال في الباب الخامس والاثنتين من الفتوحات، فموعين كل شئ في الظهور وما هو عين
الاشياء سبحانه وتعالى بل هو هو والاشياء اشياء انتهى -

رسمایفید فی هذا المقام ان الاتحاد لا يتصور الا بين مجردين، فهنا احد الامرين هو الوجه
الحق المتأكد.

وثانيهما الهيات التي لها نسبة مجهولة الكيفية اليه بها يترتب عليها الاحكام ولا ثار
فاين الاتحاد، قال في اللغات، بدانکه میان آئینه و صورت به هیچ وجه نه اتحاد ممکن و نه حلول
ه گوید آنکس درین مقام فضول که تجلی نداند او ز حلول انتهى
قال الحق العطار ه اینجا حلول کفر بود اتحاد بهم کین وحدتے ست یک تکرار آند
بالجملة اینجا ظهور است غیر حلول و اتحاد است مثلاً جبرئیل علیه الصلوة والسلام بصورت دجیه کلبی رخ
ظاهر می شد و این ظهور منافی مغایرت تحقیقی محقیقت ملکیت با صورت بشریت نبود.

قوله پس فرق در هر دو مذنب حل ظل بر اصل وعدم حل آن باشد فهذا نزاع حقیقی لا يتصور
التطبيق بين مذهبين -

اقول این فرق در بادی نظر است و کسانی را که تدقیق نظر درین مسائل میسر نمی شود در گرد آ
این فرق گرفتار شده اند و دست و پا گم کرده اند و این ضعیف بعون الله و توفیق دین
مبحث کهنه امر و دخلة السر واضح می سازد لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ
عَنْ بَيِّنَةٍ "پنبه غفلت از گوش استماع بر آورده متوجه باید شد،

(فرق در میان ظاهر و مظهر) باید دانست که مشهور از مذنب شیخین و متبادر از کلام حضرت
شیخ مجدد دانست که صوفیه وجودی ظل را باصل و ظاهر را با مظهر علی الاطلاق متحد می شمارند و نشود
علی الاطلاق مباین و غیر متحد، اما آنچه بعد تحقیق مذمبین و تتبع مواضع
استعمال کلمتین واضح می شود آنست که در انکار سالبه کلیه و اثبات موجبیه جزئیه هر دو فرقی
متفق اند،

اما وجود پر پس عارف بجائی در او اتمل اشعة الممعات می فرماید بر مظهر یکمیت مغایر است مر آن چیزے را که در روی ظاهر است و ظاهر بصوت و شمع خود را در آن مظهر است بذات خود همچنان که از آئینه و آداب و آنچه در ایشان می نمایند الخ این معنی ظاهر است، مگر مظاهر حقایق مطلقه چون مظاهر الهیه که در آنجا ظاهر و مظهر با یک دیگر متحد اند و فرق میان ایشان باطلاق و تقید است مثلاً حقیقت مطلقه انسانیہ باعتبار اطلاق ظاهر است و باعتبار تقید بمشخصات مظهر - و شک نیست که آن حقیقت مطلقه تعین عین افراد موجود است که مظاهر و اند پس اینجا مظهر غیر ظاهر نباشد و ظاهر بذاتہ در مظهر ظاهر باشد نه بصورت و شمع، انتهى -

وقال الشيخ الأكبر في الباب الثاني والتسعين بعد المائتين من الفتوحات، وكما يعلم عقلاً ان
القدر في نفس ليس من نور الشمس فيه شيء من الشمس ما تنقله اليه بقاؤه ما كان له امر حجبى في ذلك

العبد ليس فيه من خالقه شيء ولا حل فيه وانما هو محلي له خاصة ومظهر له ،
وقال في الباب الثامن والخمسين المائتين في حضرة البديع وهذا يدرك على ان
العالم ما هو عين الحق وانما هو ما ظهر في الوجود والحق اذ لو كان عين الحق ما صح
كونه بديعاً كما يحدث صورة المرئي في المرآة الى آخر ما نقلناه سابقاً.
وقال الشعرا في في اليواقيت من اعتقد ان حقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقائق لم يقف
في اضافته صفة من الصفات التي اضافها الحق سبحانه الى نفسه فكان نسبة الاستواء
الى الله تعالى كما يليق بجلاله من غير تكليف ولا تشبيه اذا التشبيه لا يصح في جانب
الحق الخ وقد عقد هو بآفي بيان وجوب اعتقاد ان حقيقته تعالى مخالفة للحقائق الممكنات
ونيز شيخ قدس سره در مواضع شتى از فصوص تصریح نموده است که عالم ظل حق است وظلّیت
که ظهور شئی است در مرتبه ثانیه دو گانگی می خواهد لان الاثنین متغیران ،

ونیز قدس سره عالم را اعراض مجتمعه در عین واحد در فصوص فرموده است، که دور از توهم
بجاست و اتحاد است، وقال الشيخ عبد الكريم الجيلي قدس سره في كتاب لوا مع البرق
في بيان المعية الذاتية انه سبحانه مع خلقه بذاته لان ذاته ليست كسائر الذات

حتی ی‌کون معیتہ کعبتہ الاشیاء فکما ان ذاتہ لیس ت کاذوات کذا لک معیتہ لیس
کالمعیات فلا یتعقل اتصال ولا انفصال ولا اتحاد ولا امتزاج ولا حلول ولا قرب
مکانی ولا بعد بل هو هو کما هو مع خلقه سبحانه انتہی۔

و اما شہودیہ پس از شواہد این دعوی بر طورشان این است کہ حضرت شیخ مجدّی فرماید کہ
عالم در مرتبہ وہم موجود است کہ ظل خارج است، و اگر موجود وہمی را موجود خارجی گویند
گنجائش دارد و همچنین اگر عرصہ وہم را عرصہ خارج گویند نیز گنجائش دارد و کما سبق نقلہ من مکاتیبہ۔
و بالجملہ فقد صرح بان ظل الموجود الخارجی موجود خارجی، و ظل الخارج خارج، و هذا
اثبات الموجبة الجزئية، و ینج عاقل را محل انکار نیست کہ ظل علم علم است و ظل قدرت قدرت
و کائنات ظل صور علمیه حضرت حق، پس آنچه در علم زید است، در خارج نیز زید است، و آنچه
در علم او سبحانه عدم است در خارج نیز عدم است، و همچنین خلق و احياء و ترزيق کہ ظلال
صفت تکوین اند کونیات مخصوصہ اند، و همین اتحاد مراد صوفیہ وجودیہ است نہ اتحاد من جمیع
الوجودہ کہ رفع اثنیہ است بالکلیہ پس ظل ظل نماند و اصل اصل نباشد،

باجملہ بر طریق ہر دو فریق ظل بالکلیہ مغایر اصل نمی تواند شد و نہ اصل عین ظل و ظل عین اصل،
این است بیان اتحاد و مفارقت۔

اما محل ظل بر اصل پس علی الاطلاق آن نیز نزد یک حضرت جزء محال است، صفات واجب نزد
حضرت ایشان ہم ظلال ذات اند، وہم محمول بر ذات، و اسماء جزئیہ صفات ثانیہ نزد ایشان
باہم اتحاد محلی دارند، و این مقدمہ بعد تتبع مواد استعمال ظهور و ظلیت در ظهور کالشمس
فی رابعة النهار۔ و لیس یصح فی الافہام شیء اذا احتاج النهار الی دلیل

آمانی بینی کہ وجودیہ افراد را ظلال طبائع می نامند و از ین عاقل نمی آید کہ محل طبیعت را مطلقاً افراد
خود انکار کند، و همچنین مفہومات کلیہ ظلال افراد اند کما مرّ تصریح بہ من صاحب الرسالۃ فی المسئلۃ
العلیّ و منع محل آنها بر افراد خود و ینج عاقل را ممکن نیست، پس معلوم شد کہ فریقین بر محل ظل بر اصل
در بعض موارد متفق اند و بر عدم محل در بعض موارد نیز متفق چون این قدر دانستہ شد
الحال وجہ اتحاد و محل را واضح و متقہ سازیم،

(توجیه اتحاد و حمل)

باید دانست که هرگاه بین الشیتین نسبت و علاقه متحقق شود که بسبب آن علاقه و آن نسبت یکے را مثال آن دیگر و شبه آن، حکایت آن، ظهور آن، وظل آن، گفتن روا باشد پس در آنجا لابد است از دو وجه وجه امتیاز و وجه اتحاد اما وجه اتحاد پس از آنجست که اگر شئی واحد بعینه در هر دو طرف موجد نباشد لازم آید که اتحاد نباشد لهذا خلف، و این شئی واحد را لازم است که اختلاف و تعدد بحسب تحقق او در اصل و ظل و مشبه و مشبه به، و ظاهر و مظهر و حاکی و محکی عنه، باعتبار نماند بر ذات باشد و آن اعتبار مقارنته بابه الامتیاز است،

و اما وجه امتیاز پس لازم است که عقل آنرا تحلیل کند بدو چیز، یکے از آن مختص باصل و ظاهر باشد و دیگر مختص بظل و مظهر، و الاثنینیه که موجب اختلاف باصالت و ظلیت و ظاهریت و مظهریت است از میان برنجیزد، و کار از اتحاد بوحثت کشد و این امور لابد است در مطلق مشابهت و حکایت و ظهور، چون امور دیگر را با امور مذکوره اعتبار کنیم انواع و اقسام بسیارے بر روی کار می آید مثلاً گاهی احد الطرفین را احتیاج می باشد بطرف ثانی که احتیاج الطبائع فی وجودها و تشخصها الی الافراد، و گاهی نه، کمشابهت زیدالاسد فی الشجاعة، و ایضا گاهی وجه اتحاد در طرفین بطریق اصالت متحقق می باشد و وجه امتیاز بطریق تبعیت، و گاهی در یک طرف و آن یکطرف یا اصل است یا ظل، و گاهی در هیچ یکے از طرفین وجه اتحاد بطریق اصالت متحقق نمی شود، بلکه وجه امتیاز اصل می باشد و وجه اتحاد تابع، باز اصالت و تبعیت حامله جبین یا باعتبار قصد است، یا باعتبار واقع، و علی الثانی احد لوجهین یا عین ذات است یا جزء ذات، یا عارض ذات بعروض انضمامی انتزاعی، و گاهی هر دو وجه اصل می باشد در هر دو طرف، بالجملة اینجا احتمالات کثیره متصور می شود، لیکن در نسبتے که از آن بالا اصالت و ظلیت تغیر می کنند لابد است از آنکه ظل را مع قطع النظر عن استناد الاصل باشد من حیث خصوصیتها، پس اگر نظر کرده شود بسوئے خصوصیت طرفین مطلقا کل بر اصل جائز نباشد، و اگر نظر کرده شود باعتبار وجه اتحاد پس اینجا تفصیل هست، حل تجوزی مطلقا درین صورت جائز است، و عمل تحقیقی را تفصیل است دیگر بآینش آنکه در علاقه ظلیت و اصالت و طرف است اصل و ظل

پس در ظل اگر چه وجه امتیاز حقیقی باشد و داخل در آن اعتبار کرده شود چنانچه بنا شد مثل حمل کائنات بر صفات واجب نزدیک حضرت مجدد زیرا که وجه امتیاز که عدم است نزد ایشان در حقائق کائنات داخل است و اگر داخل اعتبار کرده شود حقیقی نباشد بلکه محض تسفل و تنزل بحسب المرتبه باشد چنانچه است مثل حمل صفات واجب بر ذات و حمل جزئیات صفات بر صفات و لهذا شیخ اکبر چون نظر کنند بسوئی حقائق خاصه عدمیه ممکنات حمل را در و اندازند کما مر من قوله ماهوعین الاشیاء الخ و چون نظر کنند بسوئی ظلال واجب که نزد ایشان شیون وجود داند و اعدام را نسبت عدمیه زانده اعتبار کنند گویند هو عین مظهر و عین باطن و هو المسمی اباسعید و اگر وجه اتحاد در اصل حقیقی باشد و وجه امتیاز اعتباری حمل جائز بود اگر چه در ظل وجه اتحاد در اعتبار هر دو یا وجه امتیاز فقط حقیقی باشد مثل حمل طبیعت نوعیه بر افراد و امور اعتباریه کلیه بر افراد حقیقت مثل اربعه بر چهار نفس اما اصل من حیث خصوصیت بهر حال از مرتبه حمل معزول است ایقال زید انسان و العناصر اربعه و لا ایقال زید طبیعه الانسان و العناصر مفهوم الاربعه و اگر اصل وجه امتیاز حقیقی است حمل روانه بود فلا ایقال بحسب الحقیقه لظل زید فی المرأة هو زید و بطله فی الشمس هو زید

باید دانست که مراد از حقیقی و اعتباری بودن غالبیت و مغلوبیت است و ظهور اثر و خفا آن پس لازم آید که حقیقت انسان مع قطع النظر عن الافراد اعتباری باشد موجود نبود و ظاهر است که وجه اتحاد در میان زید و صورت او در مرآت لونه و وضع است و در میان او و سایه او در آفتاب وضع است فقط و این وجه در اصل غالب الحکم نیست بلکه غالب الحکم جوهریت است و باین اعتبار ظل نیست از اینجا معلوم شد که ظل مطلقا عین اصل است اما بجهت که ظل است زیرا که در سایه زید در آفتاب توان گفت که این وضع عین آن وضع است هر چند سایه عین زید نباشد چه آن وضع یعنی در هر دو طرف موجود است اگر اختلافی هست باعتبار وجود است نه موجود اما چون تنبیه بجهت ظلمت در اصول مقیده و ظلال آنها خالی از تعسر نیست منع اتحاد کرده اند و در اصول مطلقه و ظلال آنها سهل است حکم با اتحاد کرده اند و بر همین محمول است کلام عارف جامی در اشعۃ الملعنات کما سبق نقله

باجمله تجویز جل ظل بر اصل و اتحاد شان با هم چنانچه مشهور از طواریخ اکبر است، نظر توجیه اتحاد است
 و منع حل و قول تعبیر چنانچه مفهوم از کلام حضرت مجدد است، نظر توجیه امتیاز است، و چون ذات
 حضرت حق جل شانہ واحد حقیقی و بسیط صرف است، هر دو وجه انجاست، اندک تزیین یکے بر دیگرے
 در اختیار تعبیر بان محض ناشی از اعتقاد قائل و از مصلحت دور می باشد لاغیر نظیرش آنکه حمل
 رب النوع و امام الطبیعة انسان بر افراد جائز نیست و حمل مطلق انسان جائز است، بلکه این
 خصوصیت و تقید آنقدر راه افهام می زند که رب النوع و امام الطبیعة را نیز فردے از افراد
 انسان گمان میکنند و اگر انصاف پرسی هر دو شیخ متفق اند بر آنکه اینجا حقیقتے است واحدة که در
 واجب بنفس واجب متحقق است و در ممکن بایجاد واجب و ذات واجب بر ممکن اصلاً محمول نیست،
 و جمیع کلمات حضرت شیخ اکبر محمول بر همان حقیقت اند و جمیع کلمات حضرت شیخ مجدد محمول بر مغایرت
 حقائق خاصه با هم اند، اما مشهور از مذہب شیخ اکبر اتحاد گشته، و مشهور از مذہب شیخ مجدد نیست
 زیرا که اهتمام شان بوجه اتحاد بیشتر بود و اهتمام ایشان بوجه امتیاز اکثر اینجا چهار نص نقل کنیم دو
 از کلام شیخ اکبر و دو از مکاتیب شیخ مجدد، اما آنچه از کلام شیخ اکبر است، پس یکے از انہادالات
 میکند بر آنکه اینجا حقیقتے است مشترک بین الواجب و الممكن، و آن عین ہر یکے است ازین دو،
 و اما آنچه از مکاتیب شیخ مجدد است، پس ہر یکے از انہا مشعر است، بانکہ مراد ایشان تفسیر تعبیر بہ
 واجب است ممکن را در حقیقت خاصہ خود، و دیگر دالات می کند بر آن کہ حقیقت مشترکہ بینہما
 ثابت است، و آن عین ہر یک است،

(عبارات شیخین در توجیه اتحاد و امتیاز)

أما النص الاول فقد قال الشيخ الاكبر في معرفة اهل الاختصاص من في الفتوحات فلا يصح
 ان يجمع الحق والخلق في وجبا بذا بحسب لذات ثم قال وما من وجه للممکن الا ويجوز عليه
 العدم والدثور والافتقار فليجمع بين الواجب لذاته وبين الممكن وجه لجاز على الواجب
 ما جاز على الممكن من ذلك الوجه من الدثور والافتقار وهذا في حق الواجب محال وثبت
 للممكن ما ثبت للواجب بالذات من ذلك الوجه الجامع انتهى،

وَقَالَ الشَّعْرَانِيُّ فِي الْيَوَاقِيتِ وَالْجَوَاهِرِ مِنْ اعْتَقَدَ أَنَّ حَقِيقَةَ تَعَالَى مُخَالَفَةٌ لِسَائِرِ الْحَقَائِقِ إِلَى آخِرِ مَا نَقْلْنَاهُ سَابِقًا،

وَقَالَ الشَّيْخُ فِي حَضْرَةِ الْبَدِيعِ، وَهَذَا يُدَلِّلُكَ عَلَى أَنَّ الْعَالَمَ مَا هُوَ عِلَالُ الْحَقِّ إِلَى آخِرِهِ وَقَالَ أَيْضًا مَا هُوَ عَيْنُ الْأَشْيَاءِ فِي ذَوَاتِهَا -

وَأَمَّا النَّصْرُ الْمَثَانِيُّ فَقَالَ الشَّيْخُ فِي الْبَابِ السَّادِسِ مِنَ الْفَتْوَحَاتِ، اْعْمَلُوا إِنْ الْمَعْلُومَاتُ أَرْبَعَةٌ ثُمَّ قَالَ وَمَعْلُومٌ ثَانٍ وَهُوَ الْحَقِيقَةُ الْكَلِمَةُ الْمَرْصُوفُ بِهَا الْحَقُّ سُبْحَانَهُ وَالْعَالَمُ لَا يَتَصِفُ بِالْوُجُودِ وَلَا بِالْعَدَمِ وَلَا يَتَصِفُ بِالْحُدُوثِ وَلَا بِالْقَدَمِ وَهِيَ فِي الْقَدِيمِ إِذَا وَصَفَ بِهَا قَدِيمَةً وَفِي الْمَحْدَثِ إِذَا وَصَفَ بِهَا مَحْدَثَةً إِلَى آخِرِ مَا قَالَ - وَقَالَ فِي كِتَابِ الْأَزَلِيَّةِ وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مَا تَمُوقِدُ إِلَّا الْوَاحِدَ - وَهُوَ الْحَقُّ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَهُوَ وَاحِدٌ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ ثُمَّ قَالَ فَقَالَتْ طَائِفَةٌ يَقُولُ هَذَا وَزَادَتْ مَعْنَى 'وَذَلِكَ الْمَعْنَى لِيَسْمَى حَقِيقَةُ الْحَقَائِقِ وَهِيَ الْأَوْجُودَةُ وَلَا مَعْدُومَةٌ وَلَا مَحْدَثَةٌ وَلَا قَدِيمَةٌ لَكِنَّهَا فِي الْقَدِيمِ قَدِيمَةٌ وَفِي الْمَحْدَثِ مَحْدَثَةٌ' وَقَالَ الشَّيْخُ عَبْدُ الْكَرِيمِ الْجَبَلِيُّ فِي الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ فِي خُطْبَتِهِ حَقِيقَةُ الْوُجُودِ الْمَطْلُوقِ عَيْنِ هَيْئَةِ الْمُسَمَّى بِالْحَقِّ وَالْخَلْقِ وَقَالَ فِي آخِرِ الْبَابِ لِأَوَّلِ لِهَذَا الْجَوْهَرِ عَرْضَانِ الْأَزَلُ وَالْأَبَدُ وَلَهُ

دَسْفَانِ الْعَقْدِ وَالْعَقْدُ إِنْسَانُ الرَّبِّ مَا لَبِثَ لَهُ حُكْمَانِ الرَّحِيْبُ وَالْإِمْكَانُ أَنْتَهَى -

وَأَمَّا النَّصْرُ الْمَثَالِثُ فَقَدْ قَالَ الشَّيْخُ الْمَجْدُودِيُّ فِي الْمَكْتُوبِ الْأَوَّلِ مِنَ الْجُلْدِ الثَّانِي نَوْحَيْنِ مُمْكِنٍ رَأْيَيْنِ وَاجِبٍ كَفْتَحْنِ تَعَالَى شَانَهُ وَصِفَاتٍ وَأَفْعَالٍ أَوْ رَأْيَيْنِ صِفَاتٍ وَأَفْعَالٍ أَوْ تَعَالَى سَائِقَتَيْنِ سَوَاءٍ أَدَبٍ اسْتَوْحَادٍ وَحَادِسَتٍ دَرِاسَمَاءٍ وَصِفَاتٍ أَوَّالِيٍّ آخِرًا قَالَ وَثَوَابُهُ إِنْ مَقْدَمُهُ وَرَمَكَاتِيْبُ حَضْرَتِ الْإِثَانِ نِيزَ لِسِيَارِ اسْتَوْحَادٍ،

وَأَمَّا النَّصْرُ الرَّابِعُ فَقَدْ قَالَ فِي الْمَكْتُوبِ الْحَادِي وَالْثَلَاثِينَ مِنَ الْجُلْدِ الْأَوَّلِ، أَفْرَادُ عَالَمٍ بِأَيْكٍ دِيْكَرٍ دَرِ بَعْضِهِ أُمُورٌ شَرَكْتُ دَارَنْدُ وَدَرِ بَعْضِهِ بِأَيْكٍ دِيْكَرٍ اِنْتِيَازُ، بِمُحْنَيْنِ اسْتَوْشَرَاكُ مُمْكِنٌ بِأَوْاجِبِ تَعَالَى دَرِ بَعْضِهِ أُمُورٌ عَرْضِيَّةٌ هَرُ حَنْدٍ بِالذَّاتِ مُنْتَازِ اِنْدَ اِلِسَ بِرِ تَقْدِيرِ غَلْبَةِ مَحَبَّتِ مَا بِهِ الْاِمْتِيَازُ اِنْظَرِ مَحْتَفِيْ مِيْكَرُ دَرِ بَابِ الْاِشْتِرَاكِ دَرِ نَظَرِ مِيْ مَانْدَ اِلِسَ دَرِ زَيْنِ صَوْرَتِ اِكْرَ حَكْمِ بَعِيْنِيَّتِ يَكُ دِيْكَرُ كَنْدِهِ مِطَابِقِ وَاقِعِ خَوَابِدِ بُوْدُ، وَكَذَبِ رَا صِلَا مَجَالِ نَحْوَانْدُ مَا نْدُ دَا حَا طِ ذَاتِيْ وَمِثْلُ اَنْ يَدَا نِيزِ

بر همین قیاس باید کرد انتی؛

و قال فی المکتوب الثانی والسبعین بعد المائتین و اخص خواص حیدد البصر اند هر دو خود را از افراد مطلق وجود می یابند و تفاوت مراتب افراد وجود را راجع بصفات و اعتباراً وجود می نمایند نه راجع به حقیقت و ذات وجود تا یک حقیقت شود و دیگر مجاز -

قال فی المکتوب الحادی والتسعين بعد المائتين منه افراد عالم با یک دیگر در بعض امور اشتراک دارند و در بعض دیگر امتیاز حق سبحانه و تعالی بکمال قدرت خویش امور یک با عث امتیاز اند بواسطه بعض حکم و مصالح از نظر اینها محقق می سازد و اجزای مشترک فقط مشهودی نمایند پس ناچار حکم با اتحاد یک دیگر می کنند پس آفتاب را نیز باین علاقه عین عالم می یابند همچنین حق را سبحانه با عالم هر چند فی الحقیقت هیچ مناسبت نیست اما مشابَهت اسمی مصحح این اتحاد میگرد مثلاً حق سبحانه و تعالی موجود است و عالم هم موجود بر چند فی الحقیقت در میان این دو وجود هیچ مناسبت نیست و همچنین او تعالی عالم و سمیع و بصیر و حی و قادر و مرید است و بعض افراد عالم نیز باین صفات متصف اند هر چند صفات با یک دیگر از هم جداست اما چون خصوصیت وجود امکانی و نقائص صفات محذورات را از نظر ایشان مستور ساخته اند اگر حکم با اتحاد کند گنجایش دارد انتی -

بالحمد همین اتحاد و اشتراک است که وجودیه اثبات آن می نمایند و تفاوت بین المذمومین نیست بگره بآنکه توجیه شیخ اکبر بوجه اتحاد پیشتر است پس ایشان گاهی وجود مطلق را عین ذات میگویند و وجه امتیاز را مرتبه الوهیت که نسبت معقوله است می خوانند،

قال الشيخ الكبير فی مفتاح الغیب، ومرتبة الوجود المطلق الالهية فالیهاد الی نسبها المعبر عنها بالاسماء تستند الاثار و المراتب كلها امور معقولة غیر موجودة فی اعیانها و گاهی ذات واجب را اصل قرار میدهند و براتے او صفت واحد ثبوتیه که عین است ثابت می کنند و سایر صفات را بران متفرع سازند و آنرا حقیقه الحقائق می نامند و همین صفت (الحق و العالم) ثابت می کنند،

قال الشيخ الاكبر فی الباب السابع عشر من الفتوحات للحق تعالی اصفة نفسية ثبوتية

الا واحدة الى آخر ما قال؛ وقد سبق نقل هذا المعنى من كتاب الالوهية فابجع اليه.

و توجه حضرت شیخ محمد دوجه ابتیاز پیشتر است، پس ایشان نفس ذات را من جهة الخصوصیت را هیچ چیز مشارکت تجویز نمی نمایند و صفات را با ظلال آنها مشارکت صوری اثبات می کنند؛
قال فی المکتوب الخامس دالادبعین، ذات اورا تعالی با عالم هیچ مناسبت نیست؛ و در هیچ چیز اشتراک نه؛ اگر چه آن مناسبت در اسم بود و آن مشارکت در صورت باشد؛ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ
بجلاف اسماء و صفات که با عالم مناسبت علمی دارند؛ و مشارکت صوری در میان اینها ثابت است
چنانچه در واجب تعالی علم است؛ و ممکن نیز صورت آن علم ثابت است، چنانچه آنجا قدرت است
است اینجا نیز صورت آن قدرت است انتهی.

استفسار فیہ استبصار از صاحب رساله بعد ازین تطبیق و تحقیق باید پرسید که مراد از
حل درین مقام، صورت حمل است، یا حقیقت حمل، اگر شکی ثانی اختیار کنند پس باید گفت صحت
حمل را بوجه دیه نسبت کردن و انکار آن بشهودیه معنی ندارد زیرا که حقیقت حمل اتحاد است
خاص بین الطرفين و اثبات این اتحاد بین الظل و الاصل متفق علیه فریقین است، و مدار آن
عینیت ظل و اصل من جمیع الوجوه و الاعتبارات نیست، تا نزدیک شهودیه مستعد باشد اینجا دوجه
است که شهودیه نیز باعتبار آن دو وجه قابل اتحاد اند؛ اول آنکه ذات ظل بمعنی الامر الذی به الظل
ذالک الظل اصل است پس حقیقت ظل اصل باشد؛ قال الشیخ المجد فی المکتوب الاول من الجلد الثالث
درین معنی در نظر کشی در ظل شیء و عکس شیء مقصود است که عکس و ظل شیء با همیت خود و ظل و عکس
نیست؛ بلکه با همیت اصل خود و ظل و عکس گشته است چه ظل با همیت ندارد، همان با همیت اصل
ست که بظل خود را ظهور نموده؛ پس اصل اقرب باشد ظل را از نفس خود؛ چه ظل بر اصل خود و ظل
است، نه بنفس خود؛ و چون عالم ظلال و عکس بافعال واجب است بجل سلطانه ناچار افعال که
اصول اویند از عالم بعالم اقرب باشد؛ و همچنین چون افعال ظلال صفات واجب اند بجل شانه
ناچار صفات بعالم از عالم و از اصول عالم که افعال باشد اقرب باشد؛ که اصل الاصل اند؛
و چون صفات نیز ظلال حضرت ذات اند تعالی؛ و حضرت بجل سلطانه اصل جمیع اصول است
لاجرم حضرت ذات تعالی بعالم از عالم و از صفات و افعال واجب، اقرب باشد انتهی؛ و ا.

هذا اشار العارف الجامع حيث قال فالشخص وان لم يكن ذات الظل حقيقة فانه كالذات
له في عدم تقومه وتحققه بدونه، انتهى.

وثاني آنکه اينجا امر است واحد که در یک مرتبه باصالت يعني وجود و اصلي و در مرتبه ديگر نظايت
يعني وجود ظلي موجود است بوجهيکه اختلاف در مراتب وجود است نه در موجود و واحد
و ظهور است نه ظاهر و صفات نقيه او، قال الشيخ المجتهد في المکتوب التاسع والثمانين
من الجلد الثالث بعد کلام طويل في بيان، ان للعالم مع الحق ارتباطا خاصا، غير الصدف
عنه تعالى و اربما يعبر عنه بسبب ضيق العبارة بالظلية والاصلية، بدانکه ظل شي عبارت
از ظهور شي است در مرتبه ثانيه يا ثالثه، يا رابعه، مثلاً صورت زید که در مراتب منعکس گشته
است ظل زید است، و ظهور زید در مرتبه ثانيه و زید في حد ذاته در مرتبه وجود و اصلي خود
هست که ظل خود را در مراتب ظاهر ساخته است بآنکه در ذات و صفات او تلونه
و تغيري راه یافته باشد چنانکه گذشت انتی. اينجا کحل بصيرت در چشم بايد کشيد و پنبه غفلت از
گوش بايد بر آورد، و هر دو مذموب را متفق المعنى بايد فهميد آنچه حضرت ايشان در تفسير ظل
افاده فرموده اند صوفيه وجوديه آن را بعينه در تفسير تجلی و تنزل ذکر کرده اند بلا تفاوت حرف
و اگر شق اول را اختيار کنند بايد گفت که اين نزاع حقيقي بر علم صاحب رساله عين نزاع لفظي است
زیرا که صورت حمل اثبات محمول است بر آن موضوع بنسبت ايجابيه پس با وجود علاقه مصححه
اين اثبات بين الطرفين عند الفرقين اگر طائفه از صورت حمل تحاشي کنند مراعاتا للادب او
لمصلحة اخري لازم نمی آيد الانزاع لفظي بلا اختلاف في الحقيقة، هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن
توفيقه في هذا المقام و سنذكر ما يفيد في هذا الباب ان شاء الله تعالى في مواضع اخري سياتي
الى هذا المرام والله ولي الفضل والانعام.

قوله درين مسئله خلاصه تحقيقات حضرت ايشان اين است که در مواضع شتى از مکاتيب خود بيان نموده
اند من شاء التفصيل فليطالعها.

اقول خلط و غلط که صاحب رساله را در تقرير مذموب حضرت ايشان واقع شده در هر مقام مطلب
تنبیه بر آن کرده شد و بعد از اين تنبيهات ناظر را درين خطب شبهه نخواهد ماند، و مع هذا اگر بر دعوی محقق

اصرار نماید جل مرکب عظیم نخواهد بود، و اگر صاحب رساله این مباحث آورده خویش را بهم بر
مطالعه مکاتیب حضرت ایشان حواله میکرد خوب ترمی بود، و ازین کج فهمی انجاست می یافت
رَبَّنَا لَا تَزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْكَفَّابُ
قوله سوال صفات واجبی جل شانها نزد حضرت ایشان اگر چه زائده بر ذات اند لیکن اجابت
اند چه حدوث و امکان را در حضرت ذات و صفات وے سبحانه باریست، و آنچه مستحیل است تکرر
و تعدد واجبی است که قیام بذات خود دارد، و صفات را قیام بذات وے سبحانه است نه بذات
خود، پس وجوب آنها قباحته ندارد، پس اعدام مقابله اینها ضرور است که از قبیل امتنعات
باشند، و در جمیع مواطن واقعیه از حظ وجوب بے نصیب مانند زیر که از مقررات فن معقول
است اذ اكان الشئ واجبا كان لقیضه ممتنعا، و الممتنع لا تحقق له فی الخایج ولا فی الذهن پس
حضور و تحقق اعدام مقابله در حضرت علم واجبی جل شانها که نفس الامر و واقع عبارت از ان
ست چگونه راست آید و علی بذل التسلیم تقوم حقائق کائنات واقعیه از ان چه طور متصور شود
اقول (جواب) این سوال بدستور سوالات دیگر که سابق گذشته بغایت مهمل و غیر موجه
واقع شده فهو دلیل علی انه لم یفهم كلامه الا کابر رضى الله تعالى عنهم، و اختلا، درین

سوال چند جا است

اول در آنکه حدوث و امکان را در حضرت ذات و صفات وے سبحانه باریست، زیرا که
نفی حدوث از صفات یعنی حدوث زمانی که مصطلح متکلمین است، مسلم است، و اما نفی امکان
پس غیر مسلم، زیرا که حضرت مجید و بر حنیف استعمال لفظ امکان را که موهم حدوث است در حضرت
صفات تجویز نمی کنند، لیکن حقیقت امکان را ثابت می نمایند، و العجوة بالحقائق دون الالفاظ
چنانکه در مکتوب صدم از جلد ثالث فرموده اند، مقدمه دوم آنکه صفات واجبی جل سلطانها
هر چند داخل دائره وجوب اند اما چون احتیاجی در وجود و قیام اینان را بحضرت ذات
تعالی ثابت است راتحه از امکان در اینان کائن است وجوب ذاتی در حق شان غیر مقطوع
چه وجود شان بخود نیست بلکه بذات واجب است تعالی، و هر چند اینها را غیر ذات نگینند اما
از غیریت چاره ندارند، اثبیت در میان اینها کائن است، و الاثنان متغایران، قضیه

مقررہ ارباب معقول است، مع ذالک اطلاق امکان در حق شان نباید کرد، کہ مہم حدوث است لان کل ممکن حادث عندہم انتہی،

و ثانی در آنکہ صفات را مطلقاً قائم بذات و سہجانه قرار دادہ حالانکہ صفات را نزدیک حضرت مجرّد و باعتبار است، بیک اعتبار قائم بذات اند و منفک نہ و باعتبار ثانی قائم بذات خود منفک اند و این ہر دو اعتبار نزد ایشان در خارج متمیز اند پس حکم باستحالة تکرر قدیم قائم بالذات مطلقاً بطور ایشان صحیح نباشد قال فی المکتوب الخامس من الجلد الثاني، متحد و با صفات واجبہ جل سلطانہا کہ موجود اند و قیام بذات دارند تعالیٰ و تقدس، دو اعتبار دارند اعتبار اول آنکہ فی حد ذاتہا ثابت اند اعتبار دوم آنکہ قیام بذات واجب دارند تعالیٰ و تقدس، باعتبار اول مناسبت بعالم دارند و مبادی تعینات اند و باعتبار دوم از عالم مستغنی اند و بیچ توجہ بعالم و عالمیان ندارند و ایضاً در نظر کشفی باعتبار اول از ذات تعالیٰ و تقدس منفک می نمایند و اثبات ذات تعالیٰ و تقدس باور را اینہا نمودہ می آید باعتبار ثانی نہ اینچنین اند و انفاکاک متصور نہ، و ایضاً باعتبار اول حجاب ذات اند تعالیٰ و تقدس و باعتبار ثانی احتجاب مرفوع است در رنگ آنکہ بیاضی کہ قائم بحاجہ باشد حجاب جامع نیست، غایتہ ما فی الباب بیاض بہر دو اعتبار حصول نفسی و حصول قیامی حجاب ذات جامع نیست، ہر چند مخصوص بہان بیاض است، اما حجابیت مرفوع است، بخلاف صفات واجبہ تعالیٰ و تقدس کہ باعتبار اول حاجب اند و باعتبار ثانی غیر حاجب الی آخر ما قال،

و ثالث در آنکہ اعدام مقابلہ صفات واجب را از قبیل متمنعات گردانیدہ، حالانکہ اگر مراد آنست کہ جبل واجب از قبیل متمنعات است، پس مسلم است لیکن تقوم حقائق کائنات واقعہ را از ان ہرگز حضرت شیخ مجرّد ادعا نکرده اند و اگر مراد آنست کہ جبل مطلقاً مقابل علم است کہ از صفات واجبہ است پس از قبیل متمنعات باشند فہذا غیر مسلم زیرا کہ مقابل علم بہ سبب وجود فرد از افراد آن اعم موضوعی از موضوعات چہر متمنعات ذاتی گردہ، آری ثبوت جبل مطلقاً واجب را از متمنعات است و آن را بامدادا ماساے نیست، آیا نمی بینی کہ صدق واجب تعالیٰ برائے او واجب است، و کذب بہ سبب وجوب آن صدق متمنعات ذاتی نگشتہ کہ در هیچ موضوع یافتہ می شود، بالجملہ

سخافت این کلام اظهر من الشمس است. الا ترى ان الزوجية واجبة للاربعة ومع ذلك
فالفردية المقابلة لها غير متمنع في الموضوعات التي يتصف بها كالثلاثة مثلاً، والالزام
امتناع كل ما يقابل مفهوماً فرداً واجباً ولفظاً لا يجتمع المتقابلان في زمان واحد في موضوع
فيلزم ان لا يتصف لشيء بالاسود اذا اتصف الرومي بالبياض لان البياض للرومي
واجب حين اتصافه به وليشترط اتصافه به، فانه بسواد المقابل له من الممتنعات الذاتية
التي لاحظ لها من الوجود فالنظر ايهما المنصف الى هذه الشناعة الشناعة كيف لذت ^{الرسالة} صالحة
ورابع در آنکه چون اعدام مقابل آنها را از قبیل متمنعات گردانیده، متفرع بر آن ساخته
که در جمیع موطن واقعیه از حیط وجود بی نصیب مانند، و الامر ليس كذلك زیرا که آنچه در جمیع
موطن واجب است، نقیض او، در جمیع موطن متمنع باشد و آنچه در یک موطن واجب است
نقیض او در آن موطن متمنع باشد پس از وجوب شتی در یک موطن امتناع نقیض او در جمیع
موطن چیرا لازم آید، و شکلی که از کلام قوم بر این دعوی عقد کرده عقیم است، زیرا که مراد از
موضوع کبری متمنع فی جمیع الموطن است و از محمول صغری متمنع فی موطن الوجوب، فلا
یتکرر الوسط ولا ینتج و سببی لهذا زیاده توضیح ان شاء الله تعالی -

و خامس آنکه قاعده مقررہ اهل معقول را که "اذا کان الشئ واجباً کان نقیضه متمنعاً" باشد،
باین مقام مسأله نیست، زیرا که اعدام مقابل صفات، نقائص صفات نیست، بلکه از قبیل
اعدام بلکه اند، چه ظاہر است که جهل نقیض علم نیست، بلکه عدم بلکه علم است، و همچنین عجز نقیض قدرت
نیست، و اگر جهل نقیض علم باشد مثلاً لازم آید که واجب تعالی و قدرت و اراده و سایر صفات
جهل باشند زیرا که لا علم برینها صادق است، و بنا بر علی تناقض العلم و الجهل هر چه لا علم است
جهل است و لازم آید که همه این اشیاء مرآت ظلال علم باشند و ایضا حضرت مجتهد تصریحات
دارند بر آنکه مقابل علم جهل است لا علم، و مقابل قدرت عجز است نه لا قدرت، و این تصریحات
دلالت قویہ دارند بر آنکه مراد ایشان از تقابل نقیض نیست و اگر گاهی لفظ نقائص بر آنها
اطلاق میکنند بطریق مسامحت یا باراده معنی لغوی فی باشد

و سادس آنکه معنی نقیض در قاعده مقررہ آنست که راجع بنقیض مرکب باشد یعنی صدق

از ذات موضوع، پس الواجب موجود نقیض آن ان الواجب لیس بموجود خواهد بود،
و هرگاه وجود برائے واجب واجب باشد سلب وجود از آن ممتنع خواهد بود و همچنین العلم بموجود
العلم لیس بموجود اما نقیض مفرد یعنی مفهومی که در غایت خلاف و بعد باشد از مفهوم عین مثل
واجب، لا واجب و علم و لا علم پس امتناع آن بسبب وجوب عین بآن معنی که در خارج و بین
متحقق باشد غیر مسلم است، آیا نمی بینی که ممکن موجود لا واجب است و جهل لا علم است الی غیر ذلک،
سایع آنکه مراد از ممتنع در قاعده مقررہ آنست که در جمیع مواطن مستحیل باشد، کما فہمہ
صاحب لرسالة حيث قال والممتنع لا تحقق له في الذهن ولا في الخارج، لازم آید که چون
مفهومی را در ذہن تحقق بہم میرسد نقیض او از جمیع ظروف و مواطن حتی الخارج و الواقع
مرتفع گردد، لانه حين التثبت واجب، و اذا كان الشيء واجبا كان نقيضه ممتنعا والممتنع
لا تحقق له في الذهن ولا في الخارج، بلکه مراد آنست که چون چیزی در ظرفی واجب التحقق
باشد نقیض او معنی رفع در همان ظرف مستحیل التحقق می باشد، پس ہرچہ در یک موطن واجب
است نقیض او در آن موطن ممتنع و پنجم جمیع مواطن واجب است نقیض او در جمیع مواطن ممتنع مؤید این مراد آنست کہ اہل معقول موطن ملاحظہ را از
ظروف واقعہ شمرده اند و بیچ چیز را در آن موطن ممتنع ندانستہ اند و نیز گفته اند لا حجب فی المتصور
فیتعلق بكل شيء، و نیز گفته اند علماء الواجب يشتمل المفهومات كلها من الواجب والممكن والممتنع،
ثامن آنکہ نفس الامر و واقع را عبارت از علم واجبی جل شانہ دانستن باز قبیل غلط اصطلاح
وجودیہ با صطلح شہودیہ است، قال الشيخ المجدد في المكتوب المود في المائة، مرتبہ
دویم نفس الامر است کہ صفات و افعال واجبی جل شانہ آنجا کائن است، و لآنکہ کہ ام نیز در
آن مرتبہ موجود آید و وجود نشأ آخرت نیز در آن مرتبہ ثابت است اتہی۔

و ظاہر است کہ این مرتبہ را علم واجب تعالی قرار دادن غایت سخافت است، چہ مرتبہ علم واجب
نزد ایشان مرتبہ ایست علی حدہ سوائے این مراتب ثلاثہ کہ مرتبہ و ہم و خیال و نفس الامر است
و مرتبہ خارج باشد و قد سبق من هذا الباب ما فيه كفاية فليرجع اليه

تاسع آنکہ منع تقویم حقائق کائنات واقعہ از اعدام مقابلہ صفات بعد از تسلیم ثبوت آنها در
واقع و نفس الامر مکابرہ ایست و دراز آداب مناظرہ لانه منع للشيء بعد تسليمه بعينه فحمو

تہافت و تناقض لایلیق بالعقلاء،

قولہ جواب حضور اعدام مقابلہ و حضرت علم بذاتہا نیست بلکہ تشبیح و مثال اسند و ذوات آنہا اگرچہ از قبیل تمتعات است، اما تشبیح و مثال انہا چنین نہ پس چنانچہ عسل صورتیہ حقائق ممکنات ظلال اسماء و صفات وے سبحانہ است حلیل مادہ انہا نیز ظلال اعدام و نقائص ہماں اسماء و صفات است،

اقول این جواب بدستور سوال واپسی و مدخول است و باند مذہب حضرت شیخ مجدد مسالہ ندارد، زیرا کہ تقوم حقائق کائنات بر این تقدیر از ظلال اعدام اسماء و صفات باشد و چون بادعا صاحب ^{رسالہ} نزدیک حضرت شیخ مجدد ظل باصل مغایر است و حمل یکے بر دیگرے ممتنع لازم آید کہ اعدام را از مراتبت اسماء و صفات واجبی بہرہا نشد و نیز اعدام را حقائق ممکنات گفتن راست نیاید پس تمام مذہب حضرت ایشان را بر باد داد و سبجانک ہذا بہتان عظیم،

و ایضا حضرت مجدد در مکتوب صدوسی و چہارم از جلد اول تنصیص فرمودہ اند بر آنکہ مرآۃ شئی مقابل اوست و ظاہر است کہ ظلال اعدام را با صفات مقابلہ نیست لایسا چون ظل مغایر اصل باشد کماید عیہ صاحب الرسالہ،

و ایضا حضرت ایشان در نہمان مکتوب معنی مراتبت عدم را برائے وجود باین عبارت بیان فرمودہ اند کہ ہرچہ از جانب وجودی مسلوب است در جانب عدمی ثابت است، و ہرچہ از جانب عدمی مسوب است در جانب وجودی متحقق و ظاہر است کہ این معنی بنسبت عدم متصور است کہ نقیض وجود است نہ بنسبت ظل آن عدم کہ ظل نقیض است،

قولہ فلا اشکال

اقول الاشکال باقی بحالہ، زیرا کہ از کلام حضرت شیخ مجدد و سابقاً منقول شد کہ تقوم حقیقت ظل باصل خود است نہ بخود و ظل ہرچہ دارد مستفاد از اصل است، پس آنچه لاشئی محض و ممتنع بالذات باشد و در جمیع مواطن واقعہ از حظ وجود بے نصیب، چگونہ ظل از وے منعکس تواند شد و او چگونہ تقویم آن ظل تواند نمود و آثار واقعہ را مثل نقص و شرارۃ و قبح چگونہ مصدر و مبدأ تواند شد، بلکہ اگر انصاف یرسی اشکال را بہ سبب این جواب قوت قویہ ہم رسید، زیرا کہ

از این جواب مستفاد شد که این اثار مستند لفظی عدم اند و لا شبهه ان مرتبه الظل ضعیف من مرتبه الاصل پس اینجا شاعت زیاده تر گشت،

فائده اگر گوئی که جواب صاحب رساله از این سوال بغایت ضعیف، سخیف و مزلف بر آید پس جواب تحقیقی از آن چه باشد،

گویم از آنچه در بدم بنیان اعتراض مذکور شد اجوبه مثبتی می توان بر آورد، لیکن اجابت لسانی اینجا جوابی که از کلام فیض التیام حضرت شیخ مجدد مستفادست مذکور کنم -

باید دانست که تحقق و ثبوت را مراتب بسیار است و عدم در یک مرتبه مقابل متحقق در آن مرتبه است پس عدمیکه مرآت صفات است مقابل وجود خارجی است و ثبوت آن در مرتبه علم ذاتی و در مرتبه وهم و خیال هیچ وجه استحاله و مناقضه ندارد

و تقریر آخر، نزدیک حضرت شیخ مجدد تناقض در میان وجود و عدم ثابت است، همچنین در موجود و معدوم، نه در وجود و معدوم یا عدم و موجود، بالجمله انصاف احد النقیضین بالآخر نزد ایشان بطریق حل مواطاة جائز نیست، بطریق بالاشتقاق جائز است کما هو المقرر عند اهل التحقيق من اهل العقل قال المحقق الشریف فی شرح المواقف، نعم يلزم ان تصاف احد النقیضین بالآخر بطریق الاشتقاق و ليس بمجال وانما المحال ان يتصف احدهما بالآخر مواطاة كان يقال مثلا الوجود عدم انتهى -

پس چنانکه نزدیک حکماء وجود معدوم است، نزدیک حضرت ایشان عدم موجود است، وانی هذین التقديرین اشار الشیخ المجدد فی المکتوب الستین من المجلد الثالث، باید دانست که مراد از عدم اینجا عدم خارجی است که مقابل وجود خارجی است، پس منافی ایجاد او که در مرتبه وهم واقع شود نبود، و ثبوت و همی بوسیله جنگ ندارد، بآنکه گوئیم منافی عدم وجود است که نقیض او هست و عدم وجود نکرده، اما اگر عدم موجود گردد هیچ مخطور لازم نیاید چنانچه در وجود گفته اند که از معقولات ثانویه هست، که در خارج هست، و قال فی المکتوب الرابع والثلاثین بعد المائتين من المجلد الاول، اگر گفته شود که تو با لا صرف عدم را نیز حکم با نصابی کرده بلودی بوجود صرف که نقیض

اوست پس اجتماع نقیض پیدا شد
 گوئیم که اجتماع نقیضین در یک محل محال است، اما قیام یک لقیض بنقیض دیگر و انصاف
 یکے بدیگرے محال نیست چنانکه ارباب معقول گفته اند که وجود معدوم است، و انصاف
 وجود بعدم محال نیست، پس اگر موجود شود و منبغ وجود گردد، چرا محال باشد
 اگر گویند که عدم از معقولات ثانویه گفته اند که منافی وجود خارجی است پس وجود خارجی
 چگونه متصف گردد،

در جواب گوئیم که مفهوم عدم را از معقولات ثانویه گفته اند، اما اگر فردے از افراد عدم متصف
 گردد بوجوچه فساد است چنانچه ارباب معقول در وجود گفته اند بطریق اشکال که وجود باید
 که عین ذات واجب تعالی و تقدس نباشد، زیرا که وجود از معقولات ثانویه است که وجود
 خارجی نلایق ذات واجب الوجود تعالی و تقدس در خارج موجود است پس عین نباشد،
 و در جواب گفته اند که مفهوم وجود از معقولات ثانویه است، جزئیات او پس جزئیة از
 جزئیات او منافی وجود خارجی نباشد و تواند بود که در خارج موجود بود انتہی۔

و آنچه در بعض مواضع از مکاتیب ایشان واقع شده که دلالت دارد بر اثبات وظلّیت مر
 عدم را، و آنکه مراتب ظلّیت عدم از حسیض صرافت عدم ارتقا نموده چنانچه مراتب ظلّیت
 در جابہ وجود از دروہ اصل بحسیض تنزلات نزول فرموده پس مراد از این ظلّیت تقد
 آن عدم بخصوصیات است نہ ظلّیت مصطلح، زیرا که عدم فی نفسہ مطلق است، و ازان حضرت
 مجدّد بعدم صرف تعبیری نمایند وجود ہمین عدم را بظلمة از ظلال کمالات وجودیہ نسبت کنیم از
 صرافت خود تنزل نماید و معبر شود بحیل و عجز، بعد ازان افراد جہل و انواع آن افراد عجز و انواع
 آن نسبت خصوصیات علم و قدرت پیدامی شود، و ہمین است مراد بمراتب ظلّیت، قال فی المکتب
 المذكور عدده بدانکہ ہر عدے بظلمة از ظلال کمالات وجودیہ کہ مقابل اوست، و منعکس در او
 منبغ گشتہ در خارج زینتے پیدا کردہ است بخلاف عدم صرف کہ باین ظلال متاثر نگشتہ است
 و رنگے نگرفتہ است، چگونه رنگے بگیرد کہ مقابل این ظلال نیست، اگر مقابلہ دارد بحضرت
 وجود صرف دارد تعالی و تقدس انتہی۔

قوله سوال چنانچه از بیان سابق ظاهر شده شتی را یک حقیقت است ازین ثمانیه و هر حقیقت مظهر یک صفت است ازین صفت ثمانیه پس باید که هر چیزی و عالم مظهر یک حقیقت باشد و پس و متحقق خلاف آن است آیانی مبینی که زید مظهر جمیع صفات واجب است

اقول این سوال دلیل ظاهر است بر آنکه صاحب رساله از مذہب حضرت مجتہد و بجز نقل صد لفظ بهره ندارد و از نعمت فهم کلام ایشان بالکلیه محروم است چه ظاهر است که شتی را یک حقیقت است ازین حقائق ثمانیه و هر حقیقت مظهر یک صفت است ازین صفات اما این قدر وقت فهم کجا که از معنی یک حقیقت بمعنی وحدت آن استکشاف کند تا از ورطه ضلال نجات یابد

جواب بدانکه ما هیات دو قسم اند بسیطه و مرکبه قال فی شرح الواقف الما هیة اما بسیطه تلتعشر من عدة امور تجتمع، او مرکبة تقابلها فهی التي تلتئم من عدة امور مجتمعة وينتهی المركب الی البسیط اذا لا بد ان یکون فی المركب امور کل واحد منها حقیقة واحدة والا کان مرکبا من امور لا نهیة لها لا مرة واحدة بل مرارا و غیر متناهیة ومع ذالک فلا بد من وجود البسیط فی لان العدد ای المعداد بال فعل ولو کان غیر متناه فی الواحد پس معلوم شد که حقیقت واحد نیست مگر امر بسیط نه همان است مظهر یک صفت و اما مرکب پس لابد است که منتهی باشد به بساطت و هر یک از ان بساطت مظهر یک صفت خواهد بود و از صفات ثمانیه فلا اشکال اصلا

تفصیل جواب و چون صاحب رساله معنی وحدت حقیقه را نفهمیده و زید را الحقیقة الواحدة قرار داده، ناجا رد در گرداب این اشکال دست و پا گم کرده و جوابی که باند مذہب حضرت شیخ مجتهد مناسب نیست ندارد و بر و تے کار آورده چون سخافت اصل اعتراض معلوم کردی الحال بر هر لفظ آن نظر نقد و ترتیف بر گماریم

پس مقصد اولی از اعتراض آن است که شتی را یک حقیقت است و بطلان این مقدمه بر ظاهر است، زیرا که اگر مراد آن است که خواه بسیط باشد یا مرکب ذوالحقیقة الواحدة است پس غیر مسلم است فان زید اصل له جزآن اولیان هما الشخص والنوع، والنوع لجزآن اولیان هما الجنس والفصل، والحقیقة المختصة بالمرتبة النوعية هی الفصل، ثم الجنس

لـ جزآن، و الحقیقة المختصة بالمرتبة الجفسيّة هي فصلها، وهكذا، و اگر مراد آن است که شئی بسیط را یک حقیقت است پس آن مسلم است لیکن بودن هر جزء از اجزائے عالم منظر یک صفت لا غیر متفرع بر آن نمی شود و چه اجزائے کثیره از عالم مرکبات اند، و آنها مظاهر صفات متعدده اند، فلا تیم التقریب

و اینجا اگر صاحب ساله گوید که اهل معقول مرکبات را نیز حقیقت واحده میگویند فالانسانیه عندهم حقیقة واحدة، و کذا الحيوانية.

گوئیم که مرکبات را حقیقت واحده گفتن عرفی است، و بناء آن بر وحدة جزء و اخیر از اجزاء مرکب است که از آن بصورة نوعیه یا بصورة شخصیه تعبیر کنند و آنرا بجائے فصل و تشخص قرار دهند و همچنین ما فوق الجزء الاخير من الاجزاء که در مرتبه جنس و ماده اند نیز لابد است آنها را از خصوصیت که طبیعت هر یک از آنها بدان متحصل شده، و کذا الی ان ينتهي الی البسيط، و قاعده مقررہ است که الحقائق لا تنفص من العرفیات، ای انمی بینی که چون اهل معقول در تحقیق حقائق خوض می نمایند غیر بسیط را واحد نمی گویند و مرکبات را متعدّد قرار میدهند، کما سبق نقله من شرح المواقف،

و مقدمه ثانیه، از اشکال آنست که هر حقیقت منظر یک صفت است فیما بانی المقدمه الاولى من الاختلال و مقدمه ثالثه بطریق نتیجه که مقتضین سابقین نمیده آن است که هر جزء و عالم منظر یک صفت باشد و پس، و فیما بانیها من الاختلال، اگر مراد آنست که هر جزء از اجزائے عالم که بحسب حقیقة واحد است، و منظر یک صفت است و پس، پس مسلم است، لیکن معترض را فائده نمیدهد و اگر مراد آنست که تمام عالم با هر جزء از اجزائے عالم جمیع صفات متکثره متعدده خود منظر یک صفت است و پس، پس آن ممنوع است کما مر.

و مقدمه رابع آنست که متحقق خلاف آنست و این مقدمه خلاف واقع است چه خلاف آن هرگز متحقق نیست، قولک ایانمی بینی که زید منظر جمیع صفات واجب است، گوئیم زید بمعنی که تقریر کردیم واحد نیست، و ایضا مراد از منظر بیت ظلیت است، و زید که عبارت از نفس ناطقه است ظل یک صفت است، و علم او صفت دیگر و قدرت او ظل صفت دیگر و علی بن داود

القیاس لطائف من القلب والروح کہ ہمہ ظلال صفات واجبی وشیون واضافات وعلییات
اند و آن ہمہ راجع لصفات ثنائیہ و ہمین است جواب محقق از اشکالے کہ سابق مذکور شد بر طور
حضرت مجدد و لہ شواہد کثیرہ من مکاتیبہ قد سبق بعضہا و سیاق بعضہا ان شاء اللہ تعالیٰ
قولہ جواب انعکاس انوار اسماء و صفات واجبی در اعدام مقابلہ خود ہا در حضرت علم بان
طریقہ است کہ کسی چراغان نماید و در مقابلہ ہر چراغ آئینہ بگذار دو در ہر آئینہ نور چراغ پدید
غایۃ الامر نور ہر چراغ در مرآۃ مقابل خود بقوت و شدت ہویدا خواہد شد و در غیر مقابل بعض
و نقصان پس جمیع اعدام مجالے و مرایاتے انوار جمیع صفات اند و تفاوت قوۃ و ضعف پس
ہر شیئی منظر ہر کمال است، گو ظہور بعض کمال در بعض چیز ہا بنا بر فقدان اسباب و شرائط آن
منفوق و شود کما قالت الصوفیۃ الوجودیۃ ایضاً کل شیئی فی کل شیئی و بنوہ علی مسئلہ
الاندماج و لا افتتاح کما ہو مشروح فی موضعہ فلیفتش فافہم۔

اقول این جواب سراسر مختل است و از شرعیات ست کہ در لباس برہانیت خود را جلوہ
دادہ، مردم ضعیف العقل را می فریبید و وجود اختلال در آن بسیار است،
اول آنکہ جمیع اعدام را مجالے و مرایاتے جمیع اسماء و صفات گفتن خلاف مذہب حضرت مجدد
است زیرا کہ معنی مرآتیتہ نزدیک ایشان جز در مقابل راست نمی آید کما سبق نقلہ من مکاتیبہ،
پس انعکاس صفت علم و در عجز مثلاً معنی ندار د، و اگر کسی توہم کند کہ صفات متلازم اند پس
اعدام متقابلہ آنہا نیز متلازم باشند و صفات در یک ذات واحدہ مجتمع می شوند یقال القاد
مزید در اعدام آنہا نیز در یک محل مجتمع می شوند یقال العاجز مضطر و صفات باہم مناسبت
معنوی دارند پس اعدام متقابلہ آنہا نیز باہم مناسبت معنوی دارند پس بنا بر آن این تلازم
و اجتماع اگر انوار بعض صفات در اعدام مقابلہ بعض دیگر منعکس شوند بر طور حضرت مجدد نیز
درست آید،

گویم نقیض لازم ہر چند مخالف ملزوم است اما مقابل آن نیست بان معنی کہ حضرت مجدد قرار
دادہ اند، بلکہ مقابل آن نیست الا نقیض صریح ملزوم فلا یصح للمراتبۃ الایہ و عجب است
از صاحب رسالہ کہ براتے حضرت مجدد حوائی از اقوال صوفیہ وجودیہ کہ نزد حضرت اشار، ہرگز

مسلم نیست بریافته،

وجه ثانی آنکه قول صوفیه وجودیه را کل شیء فی کل شیء مبنی بر مسئله اندماج و انفکاج دانسته، حال آنکه امر در واقع چنین نیست معنی این قول آنست که هر فرد از افراد عالم نزدیک ایشان شانه است خاص از شیون حضرت وجود و بس حضرت وجود در آن ظاهر است محقیقت اوست، و چون جمیع اشیاء لازم کمال باطن حضرت وجود اند و مندرج در وحدت آن لاجرم همه آن اشیاء درین فرو مستکن اند قال الشیخ الاکبر فی الفصا الدربسی، «فالعلی لنفسه هو الذی یکون لکمال الذی لیتغرق به جمیع الامور الوجودیة والنسب الاعدمیة بحیث لا یمکن ان یفوت نعت منها وسواء كانت محمودة عرفاً وعقلاً وشرعاً او مذمومة عرفاً وعقلاً وشرعاً. و لیس ذلک الالمسی خاصة واما غیر رسمی خاصة فنا هو محلی له او صورة فیه فان کان محلی له فیقع التفاضل لاید من ذلک بین محلی له و محلی و ان کان صورة فیه فتلك الصورة عین الکمال الذاتی لانها عین ما ظهرت فیه، فالذی لمسی هو الذی لتلك الصورة، ولا یقال هی هو ولا هی غیره، وقد اشار ابو القاسم بن قسّی فی خلعه^(۱) الى هذا بقوله ان کل اسم الهی یتسمی جمیع الاسماء الالیمیة وینعت بنعتها وذلک هناك ان کل اسم یدل علی الذات وعلی المعنی الذی سبقت له و یطلب فین حیث دلالة علی الذات له جمیع الاسماء، ومن حیث دلالة علی المعنی ینفرد یتیمز عن غیره کالخالق والمصور الی غیر ذلک» انتهى

و قال العارف البامی فی نقد النصوص، کینونة کل شیء فی کل شیء باعتبار مراتب تعین اول ست بکلیه در جمیع موجودات الی آخر ما قال،

وجه ثالث آنکه صفات واجب جل شانہ اعدام آنها که در حضرت علم متمیز اند مکانی نیستند تا در اجتماع آنها در یک چیز و یک اشاره استبعاد می باشد آیا نمی بینی که اعراض متعدد با وجود مکانی بودن آنها در مشارالیه واحد به تکلف جمع می شوند؟

تمهید باینکه دانست که اینجا صاحب رساله اعتراض آورده است و فکر جواب آن نموده

و این اعتراض و دلیل است قوی و برپا نماند است متین مانوذر از رساله قول الفصل بر اثبات توحید وجودی و مخاطب بآن کس است که با وجود قول بوحثت شهود انکار وحدت وجود می نماید و یا نص است بر ابطال وحدت شهود بآن معنی که صاحب رساله بسبب قلت فهم خود از ان می فهمد بر ابطال وحدت شهود علی الاطلاق،

و این اشکال را اولاً بطریق اجمال تقریر کنیم و مقدمانے که صاحب رساله اجمال آنها نموده و لابد است از آنها در تنصیم مقصود نیز باوئے منضم سازیم تا قوت این دلیل و متانت این برهان بر جمیع عقلاء واضح و ثانیاً بطریق تفصیل بیان تصورات اطراف مقدمات آن و دلائل تصدیقات زیر هر جمله از کلام صاحب رساله نمایم

بدان حکمت الله تعالی که شهود وحدت حق در کثرت خلق خواه با آن شهود کثرت خلق هم باشد یا نه مکشوف جمہور صوفیہ است در مرتبہ کمال و تکمیل ایشان و عمدہ مقامات ایشان است اگر چه بدان مشابہ نباشد که بر تر از ان مقامی متصور نہ شود، بلکه از عمدہ عقائد ایشان است و بعد از ریاضات و مجاہدات ایشان حاصل شدہ، و آنچه مکشوف جمہور صوفیہ باشد در مرتبہ کمال و تکمیل ایشان بعد از ریاضات و مجاہدات و عمدہ مقامات ایشان بلکه عمدہ عقائد ایشان باشد بے شبہ صحیح است و از قبیل اغلاط الحس نیست، اما صغری پس متضمن است چهار محمول را۔

یکے آنکہ مکشوف جمہور صوفیہ است و دویم آنکہ در مرتبہ کمال و تکمیل ایشان است، سیوم آنکہ از عمدہ مقامات بلکه از عمدہ عقائد ایشان است چهارم بعد از ریاضات و مجاہدات ایشان را حاصل شدہ است، و ذکر محمول اول بنابر آنست کہ علم شهودی در حقیقت مشابہ علم فکری نیست بلکه مشابہ علم حسی است، و غلط الحس را جمال در یک شخص و یاد و شخص است، اما جماعت کثیر و کثرت لا محالہ پس مکشوف ایشان حکم توأتر دارد کہ مستند بحس باشد و آن بحسب عادت مفید علم یقینی است، و نیز انکار کمال یک شخص از ان قبیل است کہ مخالف بر آن جزوت و اقدام می تواند کرد، و در جماعت کثرت باین کثرت با وجود تحقیق امارات کمال در آن جماعت یقیناً او ظناً ساظم یقین، انکار کمال را عیب نمی ماند، بار خدا یا مگر شخصی را کہ معتزلی مزاج و سفیه باشد، و اعتبار محمول ثانی بنابر آنست کہ آنچه

در ابتداء سلوک و وسط آن مکشوف می‌شود، است که از قبیل تجلیات صورتیه یا مغنویه باشد، در حق سالک در موطن علم او، پس صدق او در جمیع مواطن و اقیعه لازم نیست، و آنچه بعد از فنا، الفنا و النسخ از جمیع علوم بشریه و هیات عادی و مزاجیه خواه آن علوم گشته باشند خواه ضروری و بعد از انحلال در ذات حق و بقا بآن ذات مقدس مکشوف شود لاجرم خالص خواهد بود از جناب الهی بواسطه تجوّر، و خطا در آن مکشوف مستلزم تجوّر و خطا در علم الهی خواهد بود - لغو باشد من ذالک - اما اختلاف عبارات مکاشفین در مسائل مکشوفه ایشان پس در حقیقت آن مسائل شبه نمی اندازد چه این اختلاف را اسبابی است که سابق بعضی آنها اشاره رفته است -

و اعتبار محمول سیوم بنابر آن است که اختلاف در فروع دین، چنانچه از صحابه، ائمه مجتهدین و صوفیه منقول است، احتمال تخطئه اعدایانین در آن گنجایش نیست؛ اگرچه محلی در آن اختلاف معذور، بلکه مجور است، بخلاف اختلاف در ذات و صفات که آنرا ازین قبیل، شمردن نادانی است، ایضا تحقیق مآمل عمده، و مقامات عالیه نزدیک اصحاب کشف از اهم مهمات است، پس باوجود بدل جبهه در آن محلی و گمراه شدن این جماعه محال عادی است، و ما این را مثالی واضح کنیم صحابه رضوان الله اجمعین، براتے حضرت عمرؓ مقامی ثابت کرده اند، و آنرا باین ادا کرده که "ما کنا بعد ان الکینه تنطق علی لسان عمر و قلبه" - پس اگر سیفیه نعرش خورد، و گوید نطق سکینه بر لسان ایشان امر حقیقی واقعی نیست، بلکه این مقامی است مکشوف طائفه از اولیاء الله - این بزرگان را در آن مشهد آنچه نمودیم بآن شکم شدند، کذب و افتراء، یا دهن و خیال در میان نیست، چه قدر نیل بآلی زندگ کرده باشد؛

اعتبار محمول چهارم بنابر آنست که احادیث کثیره و آیات ولایت می‌کند بر آنکه فلاح و اهندار و سبیل الرشاد و ظهور حق تابع است مر ریاضات و مجاہدات را که بقوانین شرعیه واقع شود، و عاده الله جاری است بآنکه این امور را بعد ریاضت و مجاہدات مذکوره خلق می‌فرمانید، چنانچه عادت جاری است بخلق احراق عقیب میسب النار، و خلق رمی عقیب شرب الماء البارد، و نحوه، اما دلیل ثبوت

محمولات اربع پس تتبع کلام این بزرگواران و تفحص حکایات ایشان و استقرار رسائل و تصانیف ایشان است، منهم الامام البسط الحن ابن علی و ابن عباس و ابن عمر و جعفر الصادق و ابوالبرکات بطائی و البغید و فضیل و معروف و ذوالنون و ابوعلی السندی و ابو حفص و ابوسعید الخزاز و ابوالحسن شاذلی و ابو حمزه و الثبلی و سهیل التستری و السبقی و فارس و یوسف بن الحسین و عامر بن قشر و الواسطی و ابوبکر الفارسی و النهرجوری و ابو عثمان البحرئی و القاسم و محمد بن واسع و ابن عطار و ردیم و النصر آبادی و ابوعلی الدقاق و حسین بن منصور الخلاج و الامام حجة الاسلام ابو حامد الغزالی و اخوه احمد الغزالی و الامام العلامة فخر الدین الرازی و الشیخ الکبیر شهاب الدین السهروردی و الاستاد ابو القاسم بن عبد الکبیریم هو از ان القشیری و الشیخ الکامل المحقق ابوطالب المکی و الواحدی و البغوی فی تفسیرهما و الشیخ الامام ابواسماعیل عبد الله انصاری و الشیخ المحقق ابوبکر الکلامازی البخاری و الفاضل المحقق القاضي ناصر الدین البیضاوی و الفاضل المحقق شرف الدین الطیبی و الفاضل المحقق سید شمس الدین السمرقندی و الفاضل المحقق سراج الدین صاحب کشف الکشاف و السید الشریف الجرجانی و المولی المحقق جلال الدین الدوانی و المولی یوسف الکوسی القراباغی المولی السید الزاهد السهروردی و الشیخ المحدث ابراهیم اکروسی المدنی و غیرهم من کبار الصوفیه و العلماء المحققین من لا یحصی عددهم رحمهم الله،

و کذا الک الشیخ المجدد کما نقلنا من المکتوب الحاوی والتسعين والمائتة من الجلد الاول، و اتباعه من الشهودية و اولاده و قد نقل الرجوع عن الشیخ ابی البرکات علامه الدولة النعمانی الی القول بوحدة الوجود، و اما دلیل کبری، پس از انجمله آنست که سابق مذکور شهید و از انجمله است آیتة

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا

وجه استدلال آیت آن است که هر چه بعد از مجاهده حاصل شود، سبیل الهی است، و این معرفت حاصل شد بعد از مجاهده پس سبیل الهی باشد و خطا و گمراهی را در آن مجال توهم نباشد،

و از آنجمله است حدیث "من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم یعلم" و از آنجمله است حدیث "اذا امرت العبد یعطى زهدا فی الدنیا قلته منطق فاقتربوا منه فانه یلقی الحکمة" و از آنجمله است حدیث "من اخلص لله اربعین صباحا ظهرت ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه" و از آنجمله است حدیث "الحکمة عشرة اجزاء تسعة منها فی العزلة و واحد فی الصمت" و امثال ذالک من الاحادیث و الاثار و الاقوال،

بالتجمل و تضلیل ابن قیم طائفه علیّه در مسائل متعلقه بذات و صفات الهی که سرایه تمام عمر ایشان است و ایشان را در تمام عمر از معرفت حق عز و علی بے بهره و بے نصیب قرار داد و در ریاضات و مجاهدات ایشان را لغو و عبث پنداشتند نمی آید مگر از منافی بے بهره و بے نصیب که اوقات عمر عزیز خود را ضایع ساخته و در لغو و عبث صرف نموده و منتہائے کمال ایشان را خیال باطل بے اصل و حقیقت گمان برده این همه علامت آن است که ایمان در دل این شخص جلتے نکرفته است چون خدا خواهد که پرده کس در دمیلتش اندر طعنه پا کان برد اعادنا الله سبحانه و جمیع السلیب من ذالک ملخص الکلام آنکه چون توحید حالی باین وضع ثابت گشت لازم آید که میان صانع تعالی که متعالی است از دخول و خروج در عالم و عالم ارتباطی است خاص و عینی بوجه من الوجوه تا شهود آن عالی درین سافل میرسد و صحیح شود و مطابق واقع گردد و اگر ارتباط خاص و عینیت درین شهود حق و مطابق واقع ضرور نباشد لازم که در بوریافتلک طلسم را شهود کرده باشیم و اینجی بطلان و اگر شخص منع بطلان این لازم کند بسند کل شیئی فی کل شیئی -

گوئیم این مثبت مدعائے ماست زیرا که بنائے این قول بر مسئله توحید است، تقسیم باید دانست که این دلیل ناهض است بر ابطال توحید شهودی بآن معنی که صاحب رساله تخرار داده است زیرا که چون عینیت بوجه من الوجوه در میان ظاهر و مظهر ثابت شد غیرت من جمیع الوجوه که تناظر وحدت شهود است بر نعم صاحب رساله باطل گشت و چون حضرت مجدد باین عینیت قائل اند و مشارکت صوری ثابت می کنند و بحیث جامع و معترف اند کما سبق نقل ذالک من کلامه مرارا، این دلیل بر ابطال مذہب ایشان ناهض نیست، (طریق تفصیل) چون این قدر معلوم شد الحال در طریق تفصیل شروع می رود،

قوله اگر گویند که اگر چنین باشد که در میان اشیاء و موجودات الهی شانۀ غیریت محض باشد نسبت اتحاد و عنیت بوجه در میان نباشد

اقول مراد از غیریت محض آنست که من حیث الذات والعوارض باشد و اتحادی که تعبیر از آن بمشارکت صوری می فرمایند می رود، نیز در میان نباشد چنانچه صاحب رسالہ البطف تفسیری این معنی را و انموده،

قوله لازم آید توحید حالی،

اقول توحید حالی را نزدیک صوفیہ دو معنی است.

یک آنکه سبب غلبہ ظهور نور قدیم و انکشاف وجه اتحاد در میان موجود و مجرد احکام خاصہ کونیہ از نظر عارف محقق گردد و شیخ کبیر در مفتاح ازین مرتبہ بشهود حالی تعبیر می فرمایند و ایشان این حالت را سکر میدانند و از حالات کمال نمی پندارند و صاحب رسالہ آن را ذوالعین می گوید دویم آنکه بر سالک هر دو وجه اتحاد و وجہ امتیاز منکشف باشد و حق راجع و خلق را خلق دانند و با وجود این حق را در مرتبہ خلق و خلق را در مرتبہ حق مشاهده نمایند و درین شہود یکے حجاب دیگرے نشود و این است مرتبہ کمال، نزدیک ایشان و این حالت را حالت صعود دانند و صاحب این مقام را ذوالفضل و العین خوانند و گاهی ذوالعین خوانند کما یظهر لمن راجع الالواح و نقد النصوص و مفتاح الغیب پس معنی توحید حالی شہود وجه اتحاد است چنانچه عارف جامی از صاحب ترجمہ عوارض در نقد النصوص نقل فرموده اند و باین شہود اگر انکشاف وجه امتیاز هم باشد از اعظم کمالات و الا

قوله کہ باتفاق صوفیہ غایۃ قصوی سیر و سلوک اہل اللہ است،

اقول یعنی باتفاق محققین از صوفیہ زیرا کہ قول ہر چاہل عامی درین باب معتبر نیست،

قوله و مرتبہ اعلی کمالات ایشان،

اقول مراد آنست کہ توحید حالی مرتبہ است از مراتب علیات کمال، نہ آنکہ غیر آن کمال نیست زیرا کہ شیخ اکبر در کتاب المعرفۃ والمشاہدۃ این مرتبہ را عین الیقین قرار داده اند و بعد ازین مرتبہ دو مرتبہ دیگر اثبات نموده اند، حق الیقین، و حقیقۃ الیقین کما سبق نقلہ من الالواح الماضیہ شیخ کبیر این مرتبہ را مرتبہ متوسطین می انگارند کما سبق نقلہ ایضاً،

سوال اگر کوئی کہ این بر تقدیرے راست می آید کہ مراد از توحید حالی شہود و وجہ اتحاد باشد فقط و بر تقدیرے کہ مراد از ان جمیع جمع و فرق باشد چنانچہ سابقی بآن اشارہ رفت، پس آنرا مرتبہ متوسطین قرار دادن چگونہ راست آید؟ قال الشیخ: ایاکم و الجمع و التفرقة، فان الاول بوجه الذنقة و الاتحاد و الثاني تعطیل الفاعل المطلق، و علیکم بہما فان جامعہما موحد حقیقی، و هو المسمی بجمع الجمع و جامع الجمع و انه المرتبة العليا والغاية القصوى۔

جواب گوئیم مہتہائے سیر و معنی دار دیکھ سیر الی اللہ کہ مہتہائے سیر عز و جی است، و دیگر مہتہائے سیر مطلق کہ غایت آن نزول بعد العروج، و این توحید حالی مہتہائے سیر اول است، اما بر مذہب شیخ اکبر پس ظاہر است، و اما بر مذہب مجدد پس نیز ہمچنین است، قال فی رسالۃ المبدأ و المعاد، اعلم ان العناية الالهية جل سلطانہ جذبی للمرا دین اولاً، ثم لیسر لی طی منازل السلوک، فوجدت الله سبحانه اولاً عین الاشیاء کما قال الصوفیة الوجودیة ثم وجدت الله سبحانه مع الاشیاء معیت ذاتیة، ثم رعیته بعد الاشیاء، ثم قبل الاشیاء، ثم رعیته الله سبحانه و ما رعیته شیئاً من الاشیاء، هو العنی بالترجید الشہودی و هو المعبر بالفاء، و اول قدم توضع فی جوار الولائیة و کما الی سبق یحصل فی البدایة و هذه الرئیة فی ای مرتبہ كانت من المراتب المذكورة اولاً فی الافاق و ثانیاً فی الانفس، ثم ترقیت الی البقاء الذی هو قدم ثان فی الولائیة، فراعیت الاشیاء ثانیاً و وجدت الله عیناً بل عین نفسی، ثم وجدت فی الاشیاء سبل فی نفسہ، مع الاشیاء، بل مع نفسی ثم قبل الاشیاء، بل قبل نفسی، ثم راعیت الاشیاء و ما راعیت تعالی اصلاً و فی النہایة الی الی الرجوع الی البدایة فالعود الی مرتبۃ العوام و هذا المقام هو اتم مقامات دعوة الحق الی الحق سبحانه و اکمل منازل التکمیل و الارشاد انتہی، و بعضہ از متعلقات این مقام بعد ازین وارد شود و انشاء اللہ تعالیٰ

قوله حقیقۃ نہ داشتہ باشد

اقول یعنی از قبیل اکاذیب و مخترعات قوہ متخیلہ باشد کانیاب لاغوال بدون آنکہ اورا در خارج منشاءتے مستندے باشد،

قوله والایشان در تمامی عمر خود از آگاہی حقیقت الحق بے بہرہ و بے نصیب ماندند،
 اقول یعنی معبود ایشان خدا تے تعالیٰ نباشد، بلکہ ایشان غیر خدا را الہ مقرر کردہ باشند و آیت
 اَمَرْتُمْ مَنِ اتَّخَذَ الْاِلٰهَ هَوَاهُ وَاَضَلَّ اللهُ عَلَىٰ سُلُوكِهِمْ عَلٰى سَبْعٍ مِّنْ اَلْفٍ مِّنْ مَّوْجٍ وَكَانَ لِيُثَابِتَ لِيَاثِلَ شَيْءًا
 قوله و ریاضات و مجاہدات ایشان لغو و عبث باشد،

اقول بلکہ این ہمہ مجاہدات و اخلاص قلب و قالب برائے حق، تحمل مشاق تکلیفہ ایشان را
 بد از شیطان کہ مقتدر الوہیت الہی است گردانیدہ باشد، سبب آنکہ ہذا بہتان عظیم
 قوله وقد قال الله تعالى والَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا، الآية

اقول استفاد ازین آیت آنست کہ ہر چہ بعد از مجاہدہ، و امتثال امر الہی حاصل شود، سبیل
 الہی است، و این معرفت یعنی شہود حق در ہر شئی حاصل است بعد مجاہدہ و ریاضات پس سبیل الہی
 باشد، وَمَا دَابَّكَ الْحَقُّ اِلَّا الضَّلَالُ "قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي اَدْعُوْا اِلَى اللّٰهِ عَلٰى بَصِيْرَةٍ
 اَنَا وَمَنْ يَتَّبِعْنِيْ وَسُبْحَانَ اللّٰهِ وَ مَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ" این است تیمم این دلیل، و تقویتہ
 آن نظم بمقدمات مناسبہ بآن، و تصویر اطراف مقدمات آن، ہواستدلال برائے تصدیقات آن
 و اما تقریر ملازمت این دلیل پس بآن وجہ است کہ گفتہ شود، شہود حق در خلق مستلزم حصول
 حق در خلق بوجہ از وجوہ عینیہ بذات یا صفات خواہ آن صفات عین صفات مرتبہ جفیہ باشند،
 یا مشارکت صوری بصفات آن مرتبہ داشتہ باشند، اگر امر چنین نباشد لازم آید مشہود مہول
 صرف، و آن باطل است، شہود حق در خلق ثابت است بشاہدۃ جماعت کثیرہ من الثقات الکبار
 پس حصول حق در خلق ثابت است، اما آنکہ شہود مہول معدوم صرف، باطل است، پس از ان جہت
 است کہ لازم می آید خلف در وعدہ الہی، زیرا کہ درین صورت عبادات این بزرگواران، در باطن
 ایشان و امتثال احکام شرع موجب جہل مرکب باشد، و ذات حق اثبات شریک حق و عبادت بیک
 شریک، بلکہ بیچ عبادت غیر حق شد، فقط، حالانکہ وعدہ الہی بآن رفتہ است کہ عبادات و ریاضات
 و مجاہدات با امتثال او امر شرعیہ منج و مفید حصول سبیل الہی می باشد، و انورے کہ ایشان را
 حاصل شد منافعی حصول سبیل الہی است، و المتنافیان لایجتمعان قطعاً، لایترائی نادامہ،
 در دقائق الحکم مذکور است، ان بعض الجہلاء يقولون ان اثبات الاتينية الحقيقية بين

الخالق والخلق حق، وإثبات الوحدة والتشليل باطل، ومع ذلك يقولون إن الأولياء في حالة كما لهم يخيل لهم وحدة الشهود فيظنون إن الخالق والخلق شئ واحد، وهذا لك نتيجة الرياضات الشاقة فكما أنهم يقولون إن الكفرة والنفاق والفلاسفة المتكلمين المحجوبين، والفاسقين، وأهل الشوق كلهم على الحق، لقولهم بالاثنتينية وإن الأولياء على الباطل بما أنهم يشاهدون ما هو باطن في نفس الامر، فما وجه تفضيل الأولياء مع بطلان شهودهم على الكفرة والفاسقين مع كونهم على الحق في زعمهم الباطل على أن الله تعالى قال "وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا" ولم يقل لنهديهم سبل البطالة، وإي فائدة في الرياضة والجاهدة إذا كان منتجاً لشهود ما هو باطل في نفس الامر يغلط في انتهى

قوله گوئیم اگر مراد از ظهور توحید حالی آنست که حالتی پیدا شود که موجود بوجود حقیقی یکیش بنظر در نیاید و در همه چیز بجز ظهور انوار و تجلیات و مے مشهود نگردد و ماورائے انوار از نظر بصیرة بالکلیة مخفی گردد پس این خود عین توحید شهودی است، و در حقیقت مستلزم عنایت^۱ اقول این جواب در حقیقت اعتراض است بر آن دلیل که سابق مذکور شد و چون تقریر دلیل گماینفعی معلوم گردد، این اعتراض را دخل ننماید باین همه از ال این شبه با حسن وجوه در اوراق آتیه این شامه الله تعالی نموده خواهد شد آنچه اینجا مذکور کنم و نکته است متعلق به کلام صاحب نکته اولی آنکه کلمه ظهور درین مقام بے موقع است، و خود صاحب رساله در شق ثانی این کلمه را اسقاط نموده این قدر نفهمیده است که چون اخفاء اشیا از نظر ساکت اضمحلال^۲ آنها در وحدة واحد حقیقی ظهور توحید حالی باشد توحید حالی نخواهد بود، مگر اضمحلال اشیا در وحدت واحد حقیقی فی الواقع، پس توحید حالی عین توحید وجودی شد شق اول عین شق ثانی گشت و چون صاحب رساله این قسم غفلت می کند و قوس آن در اینجا هم ازو مستبعد^۳ نکته ثانیه آنکه توحید حالی را همین معنی است و آن همین توحید شهودی است چنانچه شیخ کبیر ازین مقام شهود و حالی تعبیر می فرمایند لیکن توحید شهودی باین معنی منافی توحید وجودی نیست

بلکہ مثبت آنست زیرا کہ مستلزم است فی الجملہ عینیت را کما سبق و سیاقی الشاہد اللہ تعالیٰ
 قال الشیخ ابوالکلام المشرعی فی تنبیل المحجوبین بدانکہ قوسے از ابلمان عصر با عبارات
 سلف را کہ در وحدۃ وجود گفتہ اند تاویل بوحث شہود می کنند و باینر می گوئیم کہ وحدۃ
 وجود فی نفس الامر مسئلہ حق است تا بر کسے منکشف نشود و از محجوبین است و سوتی است
 نہ صوفی، پس بعد از انکشاف بہمان وحدۃ وجود مسمی بوحده شہود و در اول مرتبہ کشف
 و شہود آن است کہ سالک این مسئلہ را بدلائل آیات قرآنیہ و احادیث نبویہ و اقوال سلف
 اثبات نمودہ در مطالعہ شہود وحدۃ در کثرت استعمال نماید بعد ازین اگر او را وصول باین
 مسئلہ حقہ بعلم الیقین و عین الیقین و حق الیقین نشود، نزد این طائفہ داخل ولایت صغری
 است نہ کبری، فان الولاية الکبریٰ عبارة عن رفع الحجب لا مکانیة الموقعت فی الاثنین
 ومع ذالک وصیة سید الطائفة و سلطان العارفین در حق وے رفتا است باینکہ گفتہ
 اند اذا ایتیم من یعتقد بکلام هذه الطائفة فالتسوا من الدعاء فانه مستجاب الدعوة
 و حکم من احب قوفاً فہو منهم، معدود منہم۔ اما این ابلمان میگویند کہ معنی وحدت شہود آنست
 کہ بندہ از خدا جداست و دوی حقیقی در میان ہر دو واقع است، و میگویند کہ ہر کہ اعتقاد
 بوحده وجود دہ می کند ضال و زندق است، اما در نظر کمال اولیاء در بعض احوال منکشف شود
 کہ ہر دو یکے است، و بطلان این معنی نزد اولی الابصار مخفی نیست انتہی،

قولہ قال بعض علماء الصوفیة وان قالوا انريد بها ای بوحدة الوجود ان العارف
 اذا غرق في بحر العرفان لا يشاهد غير الرحمن ولا يشاهد الا موجوداً اذلياً ابدیاً، يقال
 ان هذا ليس بوحدة الوجود، بل هي وحدة الشهود، ثم ليست بمقصودة عظيمة عند
 اهل الكمال، لان الكامل من يشاهد الحق حقاً والخلق وخلقاً ويرى بينهما فرقاً و يعطى كل
 اكل ذي حق حقاً انتهى۔

اقول قال بعض علماء الصوفیة هـ۔ ا دعوا المشهور علی الالسنۃ من معنی وحدۃ الشہود
 لکنی لست اظن بالاکابر بانہم ہکذا قالوا، بل خطاء من تصدی لتحریر مذہبہم واللہ
 اعلم بمرادہم، لانہ یرد علیہ ان کون التوحید الحالی، ہو لکمال الاقصی متفق علیہ

عند جميع الصوفية، فلو كان ذلك سرياً، سألهم ومجاهدا تهم اشترت شهوداً غير
النفس الامري من قبيل اغلاط الحس، وقد قال الله تعالى "وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ
سُبُلَنَا" الآية، فما شانهم عند ذلك انتمى

ثم اقول هذا الذي نقل عن صاحب الرسالة لا نعرف له اسماً ولا وصفاً حتى نتكلم في الجرح
والتعديل فهذه شهادة مجهول مستور الحال وقد قابلنا هابشلها، وعلى التنزل فلا يخفى ما في
كلامه من الاختلال

اما اولاً فلان اطلاق لفظ وحدة الوجود في هذا المعنى لم نعثر عليه في كلام احد من الصوفية
نعم هو اصطلاح ماخوذ من اصطلاح السيد آده البنوري

وامثالنا. فلانه ليس معنى وحدة الوجود عندهم ان لا يشاهد السالك غير الوجود الواحد
او يحصر الوجودية بذلك الوجود، وان يكون عين واحد او مع ذلك فقد ظهر في مبادئ
كثيرة ومظاهر متعددة فالوجود واحد والوجود اثنان قال قائلهم

وما الوجه الا واحد غير انه اذا انت عدت المرأيا تعدداً
واما ثالثاً. فلان قوله بل هي وحدة الشهود مستعمل عند الوجودية ايضاً ولذا لا يعبر
عند الشيخ الكبير في المفتاح بالشهود الحالى وانما النزاع في تسمية وحدة الوجود، فهو
من بدعات هذا القائل.

واما رابعاً. فلان قوله ليست بمقصودة عظيمة عند اهل الكمال لا دخل له في هذا المقام
لان الوجودية قاطبة يعضون عليه كما نقلنا عن مفتاح الغيب

واما خامساً. فلان قوله الكامل من يشاهد الحق حقاً الى آخره ما قال ليس بشئ لان حال السالك
المبتدئ فانما يشاهد الحق حقاً، والخلق خلقاً ويرى بينهما فرقاً، ومع ذلك فليس له

حظ ولا نصيب بل الكامل من يشاهد الحق في مرتبته والخلق في مرتبته ثم الحق في الخلق في المرتبة
ويجعل كل منهما مرآة الاخر فيعطى كل ذي حق حقه قال الشيخ الكبير في مفتاح الغيب واما
الكل والمتكئون شامد والحق ظاهراً من حيث الوجود والحقائق كلها مجالى ومظاهر
وشامد وان الحق ايضاً مظهر لا يحكم هذه الحقائق من حيث تعيناتها وتعدداتها، ثم

قال وهؤلاء هم الذين شهدوا الحق حق الشهادة وعرفوه حق المعرفة انتهى،
وبالمجلة فلم يقل احد من الصوفية الوجودية ان هذه المرتبة اعلى المراتب بل هذه المرتبة
ايضاً من المراتب العالية كما سبق من كتاب الشاهدة للشيخ الاكبر والشيخ المجدد وان انكر
كون الممكنات مراً بالمرتبة غيب هوية الحق موافقاً للوجودية فانه صرح لكون الواجب مراً
للممكنات وكون الممكنات مراً بالكمالات الواجب وصفاته قال في المکتوب الخامس والاربعين
من المجلد الثاني، بايد دانست که عالم تمامه مجالی و مریاتے صفات واجب است تعالی و تقدس
و اگر علم است مرآة علم اوست سبحانه و اگر قدرت است هم مرآة قدرت او تعالی و قال فی المکتوب
السادس والاربعين من توان گفت که واجب تعالی و تقدس مرآة ممکن است و اشیا
در مرآة واجب تعالی چنان متوهم میشود که صور اشیا در مرآة انشی و غیر ذالک من مکاتیب
قوله چرا که نزد قائلین بوحدة شهود چنان گذشت وجود حقیقی مختص باوست سبحانه و تعالی
اقول رئیس قائلین بوحدة شهود حضرت شیخ محمد داند و موجود و وجود حقیقی نزدیک ایشان نه چیز
است یک ذات و ثمت صفات،

قوله وکائنات بذواتها و صفاتها همه ظلال و اند و مظهر انوار و تجلیات وے،
اقول نزدیک حضرت شیخ محمد و ممکنات اغراض مجتمعند پس آنها را اصلا ذات نیست و قیام همه
ظلال باصول خود است، قال فی المکتوب الخامس والاربعين من المجلد الثاني، ممکن چون
بر صور اسماء و صفات او تعالی مخلوق است تمامه عرض است و بونے از جوهریت نیافتد،
و قیام او بذات واجب است تعالی و تقدس و از باب معقول که ممکن را بجوهر و عرض تقسیم نمود
اند از ظاهراً مسیست و قیام بعض ممکن بعض دیگر که ثابت است از قبیل قیام عرض بجوهر بلکه فی الحقيقة آن
نہر و عرض بذات واجب تعالی قیام دارند جوهریت در میان اینها ثابت، قیوم جمیع ممکنات او است
تعالی و تقدس پس ممکن را فی الحقيقة ذات نبود که صفات او قائم بآن ذات باشند بلکه ذات مر و جب
راست تعالی که صفات او تعالی و همچنین جمیع ممکنات باو قائم اند و اشارتے که هر یک بذات خود بلفظ
انامی نماید آن اشاره فی الحقيقة راجع بهمان یک ذات است که همه را قیام باوست اشاره کنند
داند اند اند انتهى۔

و نیز کائنات نزد ایشان ظلال صفات زائده اند بر ذات، نه ظلال نفس ذات، بلکه حضرت شیخ مجدد در مکاتیب خود ممکنات را ظلال شیون ذات هم قرار نمیدهند، قال فی المکتوب المذكور ذات اورا تعالیٰ در عالم مظهر نیست و مرآتے نه، بلکه ذات اورا تعالیٰ با عالم هیچ مناسبتی نیست، و قال فی المکتوب السابع والثمانین بعد المائتین من الجلد الاول، وایضاً عروج محمدی چون بجانب شیون است، و شیون را با عالم هیچ مناسبتی نیست، چه عالم ظل صفات است، نه ظل شیون بآلی آخره۔ قوله و مظهر افوار و تجلیات وے نه عین وے،

اقول اگر مراد از عنینیت اتحاد ممکن با واجب است در حقیقت یا حصول واجب در ممکن پس این خود هرگز مذہب وجودیہ نیست، قال الشيخ الاکبر فی الباب الثعین و مائتین من الفتوحات من اعظم دليل على نفی الحلول والاتحاد الذی یتوهم بعضهم ان يعلم ان القمر ليس غيب من نور الشمس شئ، وان الشمس ما تنقلت اليه بذاتها، وانها كان القمر محلي بها، وقال فی الباب الخامس والمائتین من الفتوحات، فمعوعین کل شئ فی الظهور و ما هو عین الاشياء فی ذواتها سبحانه و تعالیٰ بل هو هو، والاشياء اشياء، انتهی۔

و قال صاحب الملحعات، بدانکه میان آئینه و صورت هیچ وجهه اتحاد ممکن است و نه حلول، گوید آنکس درین مقام فضول که تجلی نداند از حلول انتهی۔ و اما قول وجودیه که العالم اعراض مجتمعة فی عین واحدة، پس ان شاء الله تعالیٰ بعد ازین تذکره شود، و نیز معلوم گردد که این قول نزدیک شهودیه هم مسلم است، و بان اعتراف دارند و اگر مراد از عنینیت اثبات جتهت جامع است بین الموجودات کلها من الواجب و الممكن، پس شهودیه کجا انکار این معنی کرده اند، چنانچه از مکتوب یکصد و نود و یک از جلد اول نقل آن در اوراق ماغیہ گذشته، و قال صاحب الحد الفاصل، و تحقیق ان الشيخ فی امثال هذه المقامات ينهض لسان مقام الجمع الذی هو مقام شریف و هذا هو السكر لانه لصاحب المقام و الحد الفاصل بین العبد و الرب مرتفع عن نظره، و تشهدده الجهة الجامع بينهما، و هو الوجود البسط علی الواجب تعالیٰ، و علی اعیان الممكنات الی آخره، و این عبارت نص است بر آنکه نزد ایشان جتهت جامع ثابت است، و شامل است مرسوم و جوبیه و صور و مکانیه را، و همین است مراد

وجودیہ از اتحاد،

قولہ چہ ظل شیء غیر آن شیء است نہ عین و سہ۔

اقول وجہ تطبیق در بیان اتحاد ظل با اصل و مغایرت ہر دو وصحت حمل کلی بر دیگرے و امتناع آن سابق بطریق استیفاء بیان کردہ ایم و این نزاع را راجع بنزاع لفظی ساختہ لیکن چون صاحب رسالہ این مذکورات را اعادہ نمودہ خواستیم کہ چیزے بطریق اجمال و انہائیم تا بارہ دیگر نزاع را برہ داشتہ باشیم و حتی یکون تذکیرا لماسبق و تمہید المالحق و تشحیذ اللادھان الاذکیاء و صلحا بین الفئتين من الاولیاء۔

باید دانست کہ حضرت مجتہد در مکتوب ہفتاد و نہم از جلد ثالث و غیر آن تفسیر فرمودہ اند ظلیت را بطور شیئی در مرتبہ ثانیہ یا ثالثہ فصاعداً و این تفسیر اقتضائی کند کہ در میان ظل و اصل دو وجہ ثابت شدہ وجہ اتحاد زیرا کہ در مرتبہ ثانیہ یا ثالثہ ظاہر ہماں اصل است و اختلاف نیست مگر در مرتبہ چنانکہ در مکتوب سبت و یکم از جلد ثانی می فرماید این معاملہ در اتے طور نظر و فکر است نہ ہمارا نہ نجما حلول و تمکن فہم نمکنی کہ آن کفر و زندقہ است ہر چند عقل معاش باور نکند کہ عین یک شیئی در عین دیگر ظاہر شود و حلول و تمکن در اینجا نباشد این از قصور عقل است و قیاس غائب بہت بر شاہد فلائکن من القاصرین انتہی و وجہ مغایرت زیرا کہ اختلاف وجود و اثنیت آن موجب تغایر است الاثنان متغایران و چون نیک بشکافیم اتحاد نیست مگر باعتبار ظہور زیرا کہ اصل است کہ در مرتبہ ثانیہ ظاہر است و غیریت نیست مگر باعتبار نحو وجود فان الاثنیۃ بحسب الحقیقۃ تقتضی التغایر بحسبها بالاثنیۃ بحسب الوجود تقتضی التغایر بحسبہ و ہمین است مذہب شیخ اکبر و قد صرح بذالک حيث قال فہو عین کل شیء فی الظہور ما ہو عین الاشیاء فی ذواتھا۔

و اما آنکہ واجب و ممکن در حقیقت و نحو وجود متحد باشند پس یکپس از صوفیہ محققین بآن زرفتہ واجب نزد ایشان صرف وجود و محض متہی است و امکانات کلھا نسب عدمیۃ و وجود الراجب بمعنی ملکہ الموجودیۃ عینہ و وجود امکان ظہور و فی مرآۃ الوجود فان الموقبتان لا تتوائمان تاراضاً

(۱) یہ ترمذی شریف کی حدیث کا ایک ٹکڑا ہے اسکا مطلب یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مؤمنین کو شریکین کیساتھ اکٹھا ہونے سے منع فرمایا کہ ان دونوں کی آگین اکٹھی نہ دیکھی جائیں یہ اسوقت کی بات ہے کہ جب اہل ایمان کو ہجرت کا حکم تھا۔ سوائے

اما آنچه از کلام شیخ اکبر در فصوص مشعر است، بعینیت وجود هر ممکنات محدثات را، پس آن را
توفیقاً بین الاقوال بر همین عینیت باعتبار ظهور و فرود باید آورد،
و قریب من هذا ما حمل علیه صاحب الجانب الغیبی، کلام الفصوص، حیث قال، موجود
خارجی ازین حیثیت که جامع است میان ماهیت ممکنه و مبداء واجب، اگر بحیثیت اشتمال و
بر مبداء او را عین گویند و ورنه باشد و اگر از حیثیت اشتمال بر ماهیت او را غیر دانند بعید
نیست پس او را نه عین است و نه غیر و مهم عین است و مهم غیر
ثم قال، بدانکه جعل الله من اهل التجلی که حضرت شیخ قدس سره، از ان اشرف و انزه است
که ممکنات را بر همین واجب داند و بنده را با اسم الشّجل جلاله خواند و مراد از عینیت آن است
که درین نتیجه سیوم مذکور شد و دلیل بر آن آنست که در باب خامس و هفتمین در فتوحات
فرموده، که تجلی نزد قوم اختیار خلوت است، و اعراض است از هر چه شاغل باشد از حق جل
و علا، و نزد ما تجلی از وجود مستفاد است زیرا که در اعتقاد چنین واقع شده است که آن وجود
غیر حق است و در نفس الامر نیست الا وجود حق جل و علا و این کلام عین آن کلام است که در
سابق مبین شد که وجود حق تعالی مبداء آثار و احکام است، چه محصل سخن شیخ در اینجا آن است
که وجود ویکه مستفاد است در اعتقاد مردم چنانست که او غیر حق است، آنکه بعد از چندطر
فرموده عین کل شیء فی الظهور ما هو عین الاشیاء فی ذاتها، سبحانه و تعالی هو هو
والاشیاء اشیاء اند، و چون عینیت را بطهور مقید کرد همان سخن باشد که در نتیجه سیوم مقرر شد
که موجود خارجی ازین حیثیت که مشتمل است بر مبداء که واجب الوجود است، اگر او را
عین او گویند بعید نیست، زیرا که موجود خارجی من حیث آنکه مشتمل موجود متضمن مبداء است
و من حیث آن که نفس ماهیت است را آنچه از مبداء در نیست، پس از حیثیت اولی مبداء
عین او باشد و از حیثیت ثانیه مبداء امرآه او باشد انتهی،
و نیز باید دانست که تماشای حضرت مجدّد از اطلاق لفظ تنزل و امثال آن محض بنا بر آنست
که این الفاظ مهم هم تغییر و تبدیل اند، کما نقل التصریح بذلك من کلامه سابقاً، و در مکتوب
از جلد ثالث نیز بان ایمان فرموده اند حیث قال سبحانه من لا یتغیر بذاته و لا بصفاته

ولا فی اسماء محدودات الوجود، زیرا کہ در حدوث اکوان ہر تغیر و تبدل و تبدل است،
در مراتب عدم است، و در حضرت وجود تعالی و تقدس هیچ تنزل و تبدل
چہ در خارج و چہ در علم راہ نیافتہ انتہی۔

و تحقیق این نسبت را ایشان نیز معترف اند، زیرا کہ لفظ تجلی فی تنزل و ظہور کلام موجود نیز مفسر بہین تفسیر است کہ ظہور
حضرت مجد ذکر فرمودہ اند و در اصطلاح ایشان تبدل و تغیر و انتقال و تحول ازین الفاظ
ہرگز مفہوم نمی شود کہ لا یخفی علی من لمادی من مسکتہ من العقل،
این است تطبیق در اتحاد ظل با اصل و مغایرت در میان آن ہر دو،
(بحث صحت حل ظل بر اصل) و اما بحث صحت حل یکہ بر دیگرے، و ائتناع آن پس در تطبیق
درین نزاع اینجاد و وجہ مذکور کنیم۔

تقریر اول آنکہ چون یک شئی را مراتب بسیار باشد، نظر باختلاف مراتب احکام مختلفہ بسوئے آن
شئی مستند می شود، و ہذہ القاعدة مقبولة عند جمیع المحققین من اہل العیان و حیل البرہان
پس ذات حضرت کہ رفیع الدرجات و ذوالالمراتب است، نیز احکام مختلفہ دارد و نظر باختلاف
مراتب خود و مسقط اشارۃ، ہر یک از احکام با حکام مختلفہ، مرتبہ الیست از مراتب آن پس غفرت
مجد ذکر منہ صحت محض ظلال کہ کائنات اند، بر اصل الاصول کہ ذات حضرت حق است، می نمایند
مسقط اشارۃ ایشان و مرجع حکم ایشان مرتبہ عین ہوتیست، کہ هیچ مناسبتی بمراتب سافلہ ندارد و
بہیچ نسبتی در آن حضرت بار نمی باید،

و حضرت شیخ اکبر کہ بر محل خلق برحق مثلاً اقدام می نمایند، ملحوظ ایشان مراتب تنزل و ظہور اند، فالرفع
النزاع بین المذہبین،

و تقریر وجہ ثانی آنکہ حل عبارتے است مشعر اتحاد موضوع با محمول و این اتحاد را علاقی و رابط
می باید و باختلاف علاقی و روابط اصناف کثیرہ از محل بر روتے کار می آیند، مثل حل اولی و محل
متعارف و حل ذاتی، و حل عرضی و حل انضمامی و حل قرائعی، و قدر مشترک درین ہمہ اصناف اتحاد
در نحو وجود خارجی خاص است، و اہل منطق در مخاطب خود محل بر ہمیں معنی اطلاق کنند و منصرفین
اصناف دانند و چون نتیجہ کنیم حل را سوائے این اصناف دیگر در عرف و شرع و اصطلاحات

صوفیہ یافتہ می شود که در اوراق آئیه انشاء اللہ بعضی از علائق، و روابط آن اصناف مذکور خواهد شد
مثل اتحاد زمانی در حدیث فتح قسطنطنیه و خروج الدجال،

باجمله حضرت شیخ نجم دجائیکه انکار حل می فرماید مراد از این همان اصناف حل را می دارند که در اصطلاح
اهل منطق و کلام، مقبر اند و در مخاطب آنها مستعمل و شیخ اکبر چون نظر بر اصناف دیگر افکند و علائق
و روابط بعضی از آن اصناف در میان ظل و اصل و خلق و حق، بتحقیق یافتند حکم بعضی حل فرمودند
فلا نزاع بینهما،

قال الشيخ المجدد فی آخر المکتوب الاول من المجلد الثاني، و اگر کسی ظل شخص را عین شخص بگوید بسبیل
تسامح و تجوز خواهد شد و قال ایضاً و سبحانہ بالعالَم عین کل واحد منهما موجودا فی حال الاتحاد
فعماذا تان بمنزلة ظهور الواحد فی مراتب الحد و مظهر الحد و فقد یصح الاتحاد
من هذا الوجه الی اخر ما قال،

فاندره (در تحقیق ماهیت وجود) بدان رحمک اللہ تعالی که چون در وجه اول ایمانی
باختلاف مراتب وجود گذشته مناسب نمود که این مبحث را ب تفصیل مستوفی مذکور سانی کم
تا بهر دو مذہب باصولها و فروعهما منطبق شوند،

باید دانست که وجود نزد یک محققین از صوفیه وجودیه و علماء را سخین حقیقت است واحده
بوحده حقیقیه که محیط است سایر اقسام و حده را من الوحده الشخصیه والنوعیه، والجنسیه
و غیرها، و آن وحده عین اوست و این حقیقت را مراتب بسیار است از ابتدا مرتبه غیبیه
تا آخر نظام کون، و سایر مراتب مثل غیبیه و عا که بر زرخ است بین الحق و الخلق الی الارواح
والاجسام المثالیه، والشهادیه، با هم مرتب اند مرتباً طبعیاً، لا وضعیاً، ان کل مرتبه عالیة علة
للمرتبه السافله، و همچنین این مراتب با هم متباین اند بالحقیقه المختصه بها، تبایناً ذاتیاً حقیقیاً،
لا اعتباریاً، و با وصف این مراتب وجود مطلق در هر طرف واقعی عین اویند و تعد و مراتب
بزیج وجه مزاحم وحده حقیقیه او نیست، چه تراحم و تقابل در میان وحده و تعد و دخول و خروج
و انفصال، و اتصال، بلکه تقابل سایر مقابلات نیست الا باعتبار مرتبه واحده

بالحمد وحدة عالیہ مزاحم کثرتہ سافذ نمی شود، و هر مطلق در مرتبه خود و در ابراج جمع قیود است، و مطلق که
 ما در صد و بیان حال آنیم چون عین وجودی است البته، در وجود خود محتاج با مرتبه اند یعنی قیود
 بوجه من الوجوه نیست، و همچنین در جمیع کمالات تابع وجود محتاج با مرتبه اند نیست بخلاف سایر مطلقا
 که این حکم ندارند، اگر چه فی حد ذاتها و ابراج جمع قیود و اعتبارات اند، ایانی بینی که آب را چون در
 کوزه متفرق سازیم، وحدة اتصالی که عبارت از صورۃ جسمیه است، مفقودی شود، و در معنی هست
 هیچ تغیری و تبدیلی بنحوال این وحدة، و عرض این تعدد را نمی باید پس در هر مرتبه عقل سپهری از تراعی
 می کنند، یکے بخصوصیت مرتبه و آن امری معدوم فی نفسه بلکه عین عدم است، و دویم وجودات
 خاصه که با مراتب متحد اند و سیوم وجود مطلق،

اما امر اول پس اگر مصداق آن وجود مطلق باشد یعنی غیر مقید بقیود خاصه آنرا مرتبه غیبیه بویزد و اندازد
 و سایر مراتب را به نسبت وجودات خاصه قیاس باید کرد،

و اما وجودات خاصه پس نسبت آنها با امرین باقیین مختلف است، با خصوصیات مراتب نسبت
 صورت است با هیولی، و فصل با جنس، و با وجود مطلق، نسبت ظل است باصل، اگر وجود را
 در مرتبه که مختص است با و اعتبار کنند، و الانسبته است و ابراج جمع نسب و اعتباری است فوق
 جمیع الاعتبارات، و این چیز او را هیچ وجه مشابهت و مشارکت نیست.

و اما وجود مطلق، پس مرتبه او، و وجود خاص او، عین اوست، و زیادت در آنجا محض از رفقا
 است، چون این قدر معلوم گشت، باید دانست که شیخ اکبر، نظریه وجود مطلق افکنده
 اند، و باقتضای مقام جمع یک ذات، و یک وجود اثبات می نمایند، و او را در حقیقت خود و مرتبه
 خود با هیچ چیز، هیچ وجه مشارکت تجویز نمی کنند، و سایر مراتب را امور معقوله میدانند، لیکن معقولا
 متحققه در واقع، و با اعتبار ظهور و خصوصیات عین هر چیز میدانند، و شیخ مجدد نظریه مراتب
 افکنده اند، و باقتضای مقام فرق، مرتبه ذات را علی حده قرار داده اند، که مرتبه غیبیه است،
 بعد از آن مراتب شیون، بعد از آن مراتب صفات، بعد از آن مراتب تعینات، بعد از آن مراتب
 ظلال علی التفصیل المقرر عنده، و چون وجودات خاصه در هر مرتبه عین آن مرتبه اند، حضرت شیخ
 مجدد مراتب را وجودات متکثره متعدده و افعیه اثبات می نمایند، پس شیخ اکبر عمل مطلق بر مقید

بیک اعتبار تجویز میکنند و شیخ مجدّد اگر چه محل مطلق را بآن اعتبار انکار نمی کنند لیکن اعتبار را عین ذات نمی دانند بالجمله از تنقیح این مراتب ثلثه و نسبت هر یک از آنها باید بگذر اختلافات بتطبیق انجامید (توضیح اجمال). توضیح آن اجمال آنکه محل خلاف بین الشیخین چند چیز است اول ذات حق ثانی حقیقت عالم ثالث نسبت حق بعالم رابع وجود مراتب که افراد عالم اند اما محل اول پس حل اختلاف در آن آن است که ذات حق نزدیک شیخ اکبر وجود مطلق است و نزدیک شیخ مجدّد متعالی است از وجود کما سبق و هر دو قول با هم متعاقب اند زیرا که ذات حق نزدیک شیخین امری است و را بر جمیع مدرکات و مشهودات و تجلیات اما متبادر از مطلق چون ذات محیط و منبسط است حضرت شیخ مجدّد از استعمال این کلمه تجاشی مینمایند و چون استعمال وجود باین معنی نموده اند از اطلاق آن نیز تجاشی می ورزند حال آنکه مراد شیخ اکبر از لفظ مطلق صرف و محض و فقط است نه احاطه و انبساط و همچنین استعمال لفظ وجود از ایشان بنا بفهم اصالة تحقق است نه آنکه امری است منضم با هیات و مثبت در آنها قال الشيخ الكبير فی مفتاح الغیب و قولنا وجود هو للتفهیم لا ان ذالک اسم حقیقی له بل اسم عین صفت و صفت عین ذات و کمال نفس وجوده الذی الثابت له من نفسه لا من سواه الی اخرها قال پس هر دو شیخ متفق اند بر آنکه مرتبه حضرت ذات از جمیع تعینات متعالی است و تحقق او بخود می خود است و اختلاف این هر دو بزرگ در اطلاق لفظ وجود بر آن مرتبه و عدم اطلاق اختلاف لفظی است نه حقیقی اما محل ثانی پس حل اختلاف در آن آن است که شیخین متفق اند بر آنکه حقایق عالم صور علمیه حضرت حق اند و آن علم بانتقاش صور اشیا نیست و اشیا در آن موطن خصوصیات وجود مطلق اند مقارن با امور عینیه و قد مر نقله من کلام الشیخین و سیاقی من هذا الباب مافیہ کفایة انشاء الله تعالی.

اما محل ثالث پس حل اختلاف در آن آنست که حقیقت عالم با اتفاق شیخین مرکب است از خصوصیات وجودیه و امور عینیه و ان اعدام نزدیک شیخین مرتب وجود اند و آن خصوصیات اگر چه با مرتبه ابهیت نسبت عینیت ندارند لیکن آنها را مشارکت صورتی با مرتبه مذکوره

عند الشیخین ثابت است، و همچنین متفق اند بر آنکه قیام این مراتب باصول خود است، و بر آنکه ذات مرآت این کمالات و خصوصیات است، و بر آنکه ذات را غایت قرب که فوق آن منصوصیت باذرات عالم ثابت است، و فرق در میان مذمبین نیست مگر بآنکه معرفت حضرت شیخ مجدد مرتبه غیب هویت را عنوان ذات ساخته است پس تجویز تنزل از ایشان نمی آید و حمل بر طور ایشان درست نمی شود، و غیر بیت ظاهر تر میگردد،

و معرفت شیخ اکبر وجود مطلق و فعلیت محضه را عنوان ذات ساخته است پس لازم آید قول بصحت حمل، و تجویز تنزل، و قول باتحاد و ظهور، اگرچه در حقیقت مغایرة ثابت باشد، این است وجه تطبیق نظر بذات حق، و آما وجه تطبیق نظر بذات عالم، باید دانست که تبه وجوداً خاصه منظور هر دو بزرگ است اما شیخ اکبر از جانب وجود مطلق می نگردند و عدم را قید زائد میدانند، و شیخ مجدد از جانب عدم می نگردند پس وجود مطلق را در حقائق عالم داخل نمی شمارند، و من اختلاف للنظرین جاء الاختلاف اللفظی بینهما.

اما محل رابع، پس حل اختلاف در آن آنست که چون شیخ اکبر نظر بر وجود ذات خاصه از راه وجود مطلق افکنند نه جهة عینیت بر ایشان غلبه کرد، و غیر او را وجود ثابت نکرند، از اول مراتب تا آخره آن، و مراتب را امور عدمیه شمرند که "الاعیان الثابتة ما شئت را محال الوجود" و شیخ مجدد چون نظر ایشان از جانب عدم نفوذ کرد، عدم را اصل حقائق ممکنات قرار دادند و برائے هر مرتبه وجودی ثابت کردند و این وجودات متکثره را بایکدیگر در قوه وضع مختلف دانستند تا بحدی که وجود صفات را که مساوی ذات اند در کمال حیطه، و اولیة، و ظهور وجود وجودی مسمی ساختند با وجود اعتراف بآنکه وجود مطلق مشترک است در جمیع مراتب، هذا متحقق المقام، و به یحتمل اکثر اختلافات الشیخین فاحفظه،

قوله ویسوتے عین ناظر است مصنف رساله ناصحة الموحدين جاتیکه میگوید،
اقول این استهاد اگر بر اثبات غیریت فی الجمله و نفی عینیت من جمیع الوجود است پس مسلم است، و کلام مصنف رساله ناصحة الموحدين بر آن دلالت دارد ولیکن باندبیب صولیة خود

من جميع الوجوه ونفي غيريت مطلقاً، دليل صريح بر این مدعا آنکه مصنف رساله نام این رساله را ناصحة الموحدين وفاضحة الملحدين قرار داده پس اصل توحيد نزد يك او ثابت است و نفی آن از تصنيف این رساله نصيحت موحدين است، تا از حد اعتدال پايرون نه نهند و الحاد را دين معرفت حقه راه ندهند، زیرا که طائفه از جاهلان این معرفت را به سبب وقت و غموض آن حمل کرده اند بر اثبات عينيت من جميع الوجوه و انکار غيريت من جميع الوجوه و بسبب این تاويل فاسد راه یافته اند بسوء البطل اصول شرائع و صوفيه و جود ویرازين منقصت بغايت دور اند و دامن ایشان ازین لوث نہایت پاک و اگر استشهاد بر آن است که در میان حق و خلق، غیر محض، و بوجه من الوجوه حتی في الظهور عينيت و اتحاد متحقق نہ پس استشهاد و غیر موقوف است زیرا که کلام مصنف رساله ناصحة الموحدين هرگز بر آن دلالت ندارد، بلکه برخلاف آن، کما سيتضح انشاء الله تعالى

قوله أعلم ان التوحيد عند العامة عبارة عن نفى الالهية عما سوى الله تعالى واثبات الله تعالى وحده على ما هو مدلول كلمة التوحيد، واما عند الخاصة فهو عبارة عن اضمحلال وجود ما سوى الله تعالى من الكائنات بحيث لا يشاهد الوجود الله وحده، كما لا يشاهد في النهار من الكواكب الا الشمس وحده، هو توحيد العارفين الواصلين الى درجة الفناء في التوحيد انتهى.

اقول قد تقرر وتكرر ان الوجودية لا تثبتون العينية من جميع الوجوه ولا يتكفلون الغيرية في الجملة بل مذهبهم ان بين العالم وموجوده تعالى مغايرة بحسب الحقيقة ونحو الوجود، وان المرتبة الوجودية غير المرتبة المكانية، وان لا يصح الخلقي الاسامي المخصوصة بالمراتب الكونية على مراتب الالهية، وان هذه المغايرة هي التي تترتب عليها اثار الناشآت، واحكامهما قال العارف الجامي

هـ لاح في ظل السوم شمس الهدى لا تكن حيران في تيه الضلال

وقد سبق منا ما ليشيد ان كان هذه الدعوى، نقلاً من كلامهم لا سيما كلام الشيخ

الأكبر في المراضع من الفتوحات وكتاب الأزلية وكلام الشيخ الكبير في مفتاح الغيب
وكلام العارف الجاني في اللوائح، ونقد النصوص ومع ذلك فالنصوص الدالة على هذا
المعنى في كلامهم أكثر من أن يحصى وأظهر من أن يخفى،

وأما العينية من بعض الوجوه فلا يكره اليهودية كما سبق نقلها أيضاً من كلام رئيسهم
الشيخ المجدد في غير ما موضع، ثم في هذه الاستشهاد الذي استشهد به صاحب الرسالة
أيضاً عبرة لمن اعتبر وذكرى لمن أراد أن يتذكر حيث ذكر أولاً ولا ترجع العامة فسر
بنفى الألوهية عما سوى الله تعالى، وذكر ثانياً تجريد الخاصية وفسرها باضمحلال
وجود ما سوى الله تعالى من الكائنات، وقرنها في الحكم فأنيدل دلالة ظاهرة
على أن الخاصية أدركوا أمراً واقعياً مطابقاً لما في نفس الامر، وكما أن دون مرتبة
العوام قوم كالأغنياء تقضى بهم وأهملهم إلى اعتقاد الألوهية في أشخاص ونفس
وأفهام من الكائنات، وارتسخ هذا الوهم في طبائعهم حتى لا يكاد يزول ولولت
الجمال كذا لك دون مرتبة الخاص قوم أفضى بهم وأهملهم إلى اعتقاد الوجود الحقيقي
فيما سوى الله تعالى ولم يدروا أنه وجود خيالي متوهم مستعار ليس من الوجود الحقيقي في
شيء وارتسخ هذا الوهم في طبائعهم فلا يكاد يزول ولولا أن الخاصية أدركوا أمراً
واقعياً مطابقاً، لكانوا أسوء حالاً من العوام، ولم يكن لتسميتهم بالخاصية معنى، بل
العوام لهم مرتبة عظيمة عليهم حيث أدركوا أمراً واقعياً مطابقاً لما في نفس الامر،
ولم يدرك هؤلاء كما أدركوا، بل هم أضل سبيلاً لما وقعوا في ورطة الجهل المركب
والعوام سامعون من تلك الورطة، حاشاهم من ذلك ثم حاشاهم

ثم إن يشبه انحصار المشاهدة في وجود الله سبحانه وحده بانحصار المشاهدة النهارية
في نور الشمس وحده ولا شبهة في أن نور الشمس حقيقة واحدة متحققة بالذات
في الشمس، فيخبرها بطريق الاستعارة والاستفادة وإما ما عداها من الكواكب فاشعة
النوارها مضمحلة في نفس الامر في اشعة نور الشمس، فهذا التشبيه دليل صريح على

ان الوجود طبعیة واحدة متحققة فی مرتبة و راء و راء بضیق الاصاله والاستقلال
 فی المراتب السافله بطریق الظلیت والاستعارة. و کما ان نور الشمس منتشر فی الافاق
 مثبت فیها، کذا العطفیة الوجود ساریة فی الایمان کلها، و کما ان الکواکب مضمحلة النور
 فی اشعة الشمس ضحلا لا مطابقا للواقع، و نفس الامر کذا الالهیهات مضمحلة فی حضرة
 الوجود، غیر ان النور وصف لا یضمحل باضمحلاله الجوهر الموصوف به بخلاف الوجود
 قال العارف الجامی ۷

ساری است بر عشق در ایمان علی الدوام کالبدر فی الدیخنة و الشمس فی الغمام
 علی ان الصوفیة الوجودیة لا یجعلون التوحید الحالی موجبا لانعدام الحقائق الامکانیة
 و احلاکها فی مراتبها، و من افتری علیهم ذلک فقد افتری بها تاوا و ثما عظیما.
 قوله و یمنحین حضرت خواجہ احمد در فقرات بعد بیان توحید وجودی می فرمایند که بعضی عزیزان
 کمال را دانسته اند که شهود و جبر باقی در کثرت میسر آید. انتهى.

اقول این کلام از حضرت خواجہ عبید اللہ احمد ارقدیس سر در بیان توحید حالی واقع شده،
 و این کلام را با توحید وجودی تعلقی نیست، هر چند توحید حالی توحید وجودی را مستلزم باشد
 پس توهم آنکه این کلام بعد بیان توحید وجودی واقع شده افتراء است صاحب رساله است -
 قال فی الفقرات، یقین بدانند که اشاره عظماء و کبراء اهل وجود و کشف که در وحدت و اتحاد
 گفتند و کمال را در ان دانسته اند که غیر حق را نبینند، و بعضی کمال را دانسته اند که شهود و جبر باقی
 در کثرت میسر آید، احدیة جمع، وجود، و شهود و احدیت در کثرت، نامند و کمال اول را شهود
 احدیت ذات، گفته اند، الی آخره

(چند فوائد در کلام خواجہ عبید اللہ احمد ارقدیس درین کلام تامل وافی باید نمود تا چند
 فائده ازان معلوم شود،

فائده اولی آنکه عرض حضرت ایشان ازین کلام آنست که کبراء و عظماء طریقت در مرتبه کمال
 مختلف اند، جمود و اکثر ایشان بآن قائل اند که مرتبه کمال توحید حالی است بوجهی که کثرت اصلا
 مشهود نباشد، و بعضی بآن رفته اند که مرتبه کمال توحید حالی است بوجهی که وحدت و کثرت

هر دو مشهور و مشهورند اما کثرت مرآت وحدت باشد ازین جا توان دانست که صاحب سالانچه از بعض علماء صوفیه نقل کرده که "الکامل من ليشاهد الحق حقاً والخلق خلقاً" مخالف کلام حضرت خواجہ احرار است

فائده ثانیه کلام ایشان مثبت است فی الجملة عینیت را، زیرا که ایشان وجه باقی را مظهر کثرت ساخته اند و ظرفیت شئی دیگر را، بدون حصول مظهر در ظرف، مستحیل است قطعاً، پس غیریت محض که منقوت او بام است بمقامغ نصوص حضرت خواجہ حرار شکسته شد و الحمد للہ العالمین، فائده ثالثه حضرت خواجہ احرار این شهود را مرتبه کمال قرار داده اند پس لامحاله این شهود راکی است صحیح و صادق، و ادراک صحیح صادق را با وجودیکه شئی بوجه حاصل نباشد محال است چه درین صورت ضلالت و جهل مرکب باشد و از مرتبه کمال بمراحل دور افتد.

قوله و همچنین صاحب الحد الفاصل بین الحق والباطل می فرماید، معنی سیران او در مراتب آن است که همان حضرت وجود است که در جمیع مراتب هویدا است، در مرتبه علو و الوهیت بنفسمحقق و موجود است و در مراتب سفلیه امکانیه ظهور نور او است و پرتو کمال او در رنگ ظهور شخص در آئینه های متعدده الخ انتهى.

اقول تحقیق عبارات شیخ محمد فرج شاه که صاحب الحد الفاصل بین الحق والباطل اند و تعیین مراد ایشان انشاء اللہ تعالی بعد ازین واضح گردد و آنادین مقام این قدر باید دانست که این کلام ایشان در اثبات عینیت فی الجملة نص صریح است، زیرا که ایشان ظهور نور و پرتو کمال او را از اقسام سیران او در مراتب شمرده اند و هذا القدر هو الذی یدعیه الصوفیه الوجودیه، و اتفاق فوqین در تمثیل سیران او بظهور شخص در آئینه های متعدده از اوضاع امارات اتحاد مکشوفین است لمن لم یعی اللہ تعالی عین بصیرت و لم یختم علی قلبه و سریرت و تمام کلام ایشان در رساله الحد الفاصل بین الحق والباطل، و قد نقلنا لهذا القلیل بعینه عن العار الجامی فی الدرة الفاخرة، و عن الشیخ الاکبر فی مواضع من الفتوحات، و هو موجود فی کلام غیرهما من الاکابر القائلین بوحدة الوجود، ممن لا یحصى عددهم.

قوله و عجب است از صاحب رساله القول الفصل فی ارجاع الفروع الی الاصل،

اقول آری عجب است از صاحب رساله القول الفصل فی ارجاع الی الاصل اعنی به سیدی شرف الدین الدهلوی رحمۃ اللہ رحمۃ واسعة، که درین رساله و رسائل دیگر که محض بتائید زبانی و فیض روحانی به تصنیف و تالیف آنها پرداخته اند چه قدر تحقیقات نفسیه و تدقیقات لطیفه را و شارح کابل زمانه که از حلیه تحقیق و تدقیق عاطل بود، ساخته اند از ان جمله است تطبیق در میان فتن عظیمین از خواص مسلمین که از متهاد راز راه آشتی را فراموش کرده بودند و باب جدل و خلاف کشوده بود چیکه عقد هائے خلاف قیاس فیما بین از سر منحل شد و کلام هر دو فریق یک معنی پیدا کرد، ثم اقول بیچ عجب نیست از نفوس قدسیه کامله که علوم حق را از مبدا فیاض و تجلیات و ندلیات اوقات باس نموده باشند و بوراثت انبیاء و مجددین ملت در زمره تلامذۃ الرحمن داخل گشته و آنّا فأنافیض الی و مدد روح القدس فوارده صفت در قلوب ایشان که فیاض حکمت و معرفت اند، جوش میزند و جامی اوصاف و صاف نیار و گفتن گریه فیضش رسد از باطن خم پے در پے اما عجب از صاحب رساله که برائے تکفیر سیات خود در مرض مخاطبه او مبتلا شده چه قسم بیان واضح ایشان را نفهمیده و راه حیرت و اعتراض نور دیده -

قوله که این چنین عبارات صوفیه شهودیه را بر توحید وجودی حمل مینمایند بقصد تطبیق، اقول عباراتیکه در اثبات مطلوب نص صریح باشد حمل آن بر آن مطلوب استبعاد می ندارد، الا عند قوم قلیل الفهم، علاوه آنکه صاحب رساله القول الفصل بعض عبارات صوفیه شهودیه بر اثبات جہت جامع بین الموجودات کلاً من الواجب الممكن که دعوائے وجودیه است، فرود می آرند و الحق آن عبارات درین ظواهر بلکه نصوص اند و اکثر عبارات این طائفه را که در میان توحید شهودی واقع است بر توحید شهودی نه بر توحید وجودی، آری از اینجا انتقال می کنند بحقیقه معرفت و حده وجود، تا کذب این شهود و دخل و سهم و خیال را در آن گنجایش ندارند پس مطلقاً حمل عبارات صوفیه شهودیه را نسبت با ایشان کرده و بنا بر قصور مطالب صاحب رساله است و عبارات صحیح آنست که ایشان باین عبارت و امثال آن که در معارف صوفیه شهودیه واقع است استدلال میکنند بر حقیقه مسئله توحید وجودی لضمیمه مقدمه حقه که آن نیز در کلام ایشان

معترف بها است. الحال انصاف باید کرد که این فضیلت، و مرتبه و نفوذ بصیرة، که حق تعالی
بایشان عنایت فرموده، محل تعجب و حیرة، و استبعاد میشود، و نعم ماقیل ۵

حسد و الفتی ذلیمنا الواسعیه فالقوه اعداء له وخصوص
کضرائر الحسناء قلین بوجهها حسداً و بغضاً انه لذمیر
و نیز تامل باید کرد و در قول صاحب رساله بقصد تطبیق، این قصد را که سراسر متضمن مصالح و مزایل
مفسد و قصد صلح است بین الفتنین العظمتین من کمل المسلمین و اقطابهم و مرتبه ایست در نهایت
علو که جمیع کبار بآن افتخار کرده اند، لاسیما المجدد کما نقلت عند سابقاً جزو عظیم فهمیده
آری المرء لا یزال عدواً لما جهل -

قوله و میگویند که شهود و وجوب باقی در کثرت، و همچنین ظهور را نوار در آنها بدون فی الجمله عینیت
نفس الامر می مقبولیت ندارد،

اقول دلایل این هر دو مطلب مکرر سابق مذکور شد و عمده دلایل آن است که ثبوت جهت جامع
در بیان واجب و ممکن در کلام ایشان در مواضع بسیار مصرح به و منصوص علیه است تا آنکه
بمرتبه محکمت رسیده، پس سائر کلمات ایشان را بر همان محکمت حمل باید نمود، تا تناقض از کلام بزرگان
مندفع شود، و اختلاف فتنین عظیمین از کمال مسلمانان در اصول اعتقادات ایشان بر صلح انجامد -

قوله و کلمات ایشان را بر ایشان حجت می آرند،

اقول در حقیقت بعض کلام ایشان را با بعض مطابق می سارند، و قد مر شواهد اثبات
الجهة الجامعة مفصلاً عن الشيخ المجدد فی مکاتیب و الشیخ محمد فرخ شاه فلاح جل جلاله علیهما
قوله مگر نمیدانند که اگر چه باتفاق فریقین، این همه کثرت موجودات ظلال موجود و حقیقی واحدند
تعالی شانه و مظهر انوار تجلیات او، اما نزد صوفیه وجودیه ظل شی و مظهر او عین اوست و نزد
صوفیه شهودیه غیر او، فشان بنیما فافهم -

اقول میدانند اما بعد دانستن بغور کلام طرفین میسرند، و بعض را با بعض منطبق سازند، نه آنکه
بر ظاهر الفاظ منوهم خلاف در رنگ صاحب رساله که از رتبه تحقیق قاصر و عاجز است جا مانده شوند
صخلق الله للحروب رجالاً و رجالاً لقصعة و ثرید

دیز میدانند که تغایر مظهر با ظاہر من بعض الوجوه منافی اتحادشان نیست بعضی آخر منها.
 دیز میدانند که مراد صوفیه وجودیه از حکم بعینیت ظاہر با مظهر عنایت من جمیع الوجوه نیست،
 تا از احم غیریت شود و مقصود صوفیه شهودیه از اطلاق غیریت محض نیست تا مصادم عنایت گردد
 پس فریقین با هم آشتی دارند و ندبیین با هم متعاقب اند فلاشتان بنیما.

فائده چون معلوم شد که انکار صاحب رساله از تطبیق سیدی شرف الدین محض بنا بر آن است
 که بسبب نفاست و علو شان آن تحقیقات را امر غریب دانسته خواستم که غرض سیدی مذکور
 را بتفصیح و تحقیق مذکور کنیم تا بحکم "اذا ظهر السبب بطل التعجب" این تعجب بالکلیه مضمحل گردد
 باید دانست که غرض ایشان درین مقام آنست که محل تردد بین العینیه والغیریة، نسبتہائے
 متعدده معلومه الاحکام، ذوات الہمتین من العینیه والغیریة محقق میشوند و با وجود ثبوت ہر دو
 جہت و تحقق جہت جامع در جمیع نسب بعضی از انها بوحدة مائل ترمی باشند و ازین جہت اندکے
 متوحش افتاده اند و بعضی بہ تغایر نزدیک تر و ازین جہت بہ تنزیہ ملامت ترمی باشند و با ذہان
 عوام نزدیک تر و سابق مکرر مذکور شد کہ شهودیه بہر چند ظل و مظهر را غیر اصل و ظاہر میگویند
 لیکن منکر تحقق جہت جامعہ نیستند و همچنین وجودیه اگر چہ استعمال لفظ تنزل رو امیدارند و اصل
 و ظاہر را عین ظل و مظهر میدانند، لیکن منکر امتیاز حقیقی نیستند و برین مقدمہ سیدی شرف الدین
 دلائل مزج بعینہ از کلام فہستین در مواضع متفرقہ ایراد نموده اند و ما اینجا کلام ایشان را بعینہ
 نقل کنیم تا اتمام فائده باشد ناظرین و طلاب تحقیق را۔

قال قول الفصل في إجماع قول الفروع إلى الأصل۔ باید دانست کہ ہر گاہ دو صورت از دو موجود
 حاصل آید مثل ناطق از انسان و صاہل از فرس، یا از یک موجود مثل ضاحک و متعجب ان انسان
 لیکن ہر گاہ حکم بعینہ یکے مر دیگر میرا کنند پس اینجا خفا و اشکال است، زیرا کہ ہر گاہ حکم کرد کہ
 بذاعین ذاک پس صورتہ ہذا دیگر است و صورت حاصلہ ذاک دیگر، پس چگونه حکم
 بعینہ صادق باشد پس باید دانست کہ مناط حکم بعینہ وحدتے است در میان آن ہر دو
 صورت، گو بوجہ دیگر کثرت ہم باشد بلکہ ہر گاہ دو صورت در ذہن در آید البتہ در آنها چیز
 و زبائر الاتحاد و چیزے از باب الایثار ضروری است و اقل باب الاتحاد تحقق و ثبوت است و اقل باب الاختلاف

حکے دائرے، پس ہر گاہ جہت وحدت بین الشیئین ملحوظ می باشد و قطع نظر کرده میشود از جهت کثرت پس حکم بعینہ یکے مریکے را صحیح و صادق می آید و این معنی بقسمت و مثال واضح کنیم مخفی نماند کہ عنایت را بتصفی و برہفت تغییر مستعمل یافته شد.

اول مثل حکم بانکہ قرۃ و خزانہ بر عین اشخاص انسانی اند چون در اہم سابقہ مسخ واقع شد و در حقیقت این معنی صیرورہ و تحول و تغییر است، ممکن نیست کہ بیچ عاقل ازین مذہب باشد و العجب اکل التعجب من یتوہم بالنسب الی الصوفیۃ حاشا ہم عن ذالک.

دویم مثل حکم بر اجناس و انواع کہ عین افراد اند و این تمثیل دو وجہ دارد، وجہ صحیح و وجہ فاسد؛ پس نظر بقائل باید کرد، اگر صاحب کمال است و احوال و سہ معلوم است، پس باید دانست کہ وجہ صحیح را ارادہ کردہ کہ آن بیان اتحاد ظاہر با مظهر و مظهر را است، کما مر و اگر قائل ز ندیق و ملحد است تشریح صوفیہ پس ظاہر آن است کہ وجہ فاسد کہ ارادہ کلی طبعی و دہریت است، کردہ باشد، بر وجہ قائلش باید زد.

سیوم مثل حکم بانکہ زید عین عمر و است یعنی در انسانیت و عا ج عین قطن است یعنی در بیاض و زید عین اسد است یعنی در شجاعت، پس اینجا بوجہ عین است، و بوجہ غیر و مصداق ہر دو، وجہ در نفس الامر است و از قبیل انبیاء اغوال نیست، ہر چند تعقل ہر دو وجہ منفضل مشکل باشد پس واجب عین ممکن است و رب عین عبد است، یعنی بحیثیت وجود منبسط نہ آنکہ ذات متصف بوجوب و ربوبیت عین ذات متصف با مکان و عبودیت است، زیرا کہ قلب حقائق محال است، و قد مر نقلاً عن الفتوحات، فہو عین کل شیء فی الظہور ما ہو عین الاشیاء فی ذواتہا سبحانہ و تعالیٰ بل ہو ہو و الاشیاء انتہی - و این تغییر متفرع است بر آن اصل کہ وجود واحد است و موجود بہ متعدد، بر فہم فقیر اکثر کلام صوفیہ بر ہمین معنی محمول است و با شراتع بسیار موافق است، زیرا کہ احکام و آثار عبودیت بر وجہ غیریت مترتب است، چہارم آنکہ مثل حدید عین اسلحہ و درو ع است، و ذہب عین حلّی و دریا عین امواج و جہا بہا است و این تعبیر بطور موضوع واحد است و در اطوار و اعراض خود و درین طور بیچ تغیر و تبدل

بذات و صفات حقیقیه وے راہ نمی بیاید پوشیده نماند که این چنین عینیت وجود منبسط را با اشیاء
 متحقق است کما مر فی الدقیقة التاسعة اما حکم بعینیت حضرت الوجود الحق و تجلی اعظم مر
 اشیاء را پس بوساطت وجود منبسط است، بحکم کل شیء فی کل شیء و این تعبیر نیز با شرائع
 موافق است زیرا که هرگاه وجود منبسط با عینیت متلبس شود و لوازم مُشکک بآن مابیت بر وے
 کار خواهد آمد و احکام و آثار نشأتین مترتب خواهد شد

پنجم مثل عینیت جبرئیل (علیه السلام) با وحیه کلبی و بشری سوی قال الله تعالی قُتِلَ لَهَا بَشَرًا
 سَوِيًّا و ظاهر است که درین تمثیل هیچ تغییر حقیقت ملکی و صفات وے را نیافته و این تعبیر هم
 با شرائع مخالف نیست زیرا که احکام و آثار بشری در مرتبه ملکی ازین احکام و آثار منزله است،
 ششم حکم بآنکه صور مرآتیه در مرآة عین ذی الصورة اند یا گویند عین مرآة اند،
 هفتم حکم بآنکه ظلال و عکس عین ذی ظل اند،

پوشیده نماند که این سه تعبیر اخیر را ایشان هم مسلم می دارند کما استعرف فی عباداته الایة
 فی الرسالة بجهت آنکه درین سه تعبیر لحاظ مرتبه تنزیه بیشتر است و موهم تغییر و تبدل نیست،
 پس تاویل فقیر راست می آید که پیش ایشان جهت جامع ثابت است اما برائے مصلحت عام
 تعبیر بعینیت نمی کنند باید دانست که تعبیر سوم و چهارم تحقیق اقرب است هر چند نسبت به افهام
 قاصر و محش ملناید زیرا که مفاد هر دو تعبیر آن است که اشیاء مترتب الاحکام و الاثار با وجود
 عینیت بحقیقت موجودات خارجی اند و با قول حقائق الاشیاء ثابت و آنچه حضرت شیخ
 احمد سرهندی رفته اند که عالم در خارج موجود است بسیار موافق باشد اما تعبیرات ثلثه اخیر
 را که اکثر صوفیه پسند می کنند و در مصنفات بسیار می آرند و مانوس و مالوف و اذهان مردم
 شده پس بحیثیت تشبه در نفی باصل حقائق بجا لها و عدم استقلال ذوات بانفسها صحیح اند لیکن
 عقول سلیمه ابامی کنند که اشیاء مترتبه الاحکام و الاثار را بمنزله امور مرآتیه قرار داده شود،
 اما قول عوفیه که وجود اشیاء بهمین در مشاعر و مدارک است فقط و عالم و هم و خیال است
 پس تاویل آن آنست که غیریت وجود ذات اشیاء با وجود منبسط در مشاعر و مدارک است

فقط، و اضافه وجود حقیقی که مبدأ آثار است، بسوی عالم دهم و خیال است، فافهم
 و خض فیہ فان المقام دقیق، انتہی

باید دانست که مراد از تعبیر اول که سیدی شرف الدین حکم باستحاله آن کرده اند یعنی تعبیری که
 صیرورة تحول را میخواهد مثل حکم بآنکه دلائل عین ناساست، و ناعین مباد و بواعین سیاهی
 است که بر چشم کشیف مجتمع شود در صورت چرخ، آن است که وجود در مرتبه ثانیه موجب
که وجود در مرتبه ثانیه موجب انعدام مرتبه اولی گردد، و تغییر و تبدل در صفات حقیقیه و جهت
 وحدۃ راه یابد و شئی متمثل درین متبیین محصور باشد درین دو شیخ پس این معنی متنوع است
 و حکم باستحاله آن باید کرد، در ذات و در تجلی اعظم که مرتبه و موجب است و در وجوب منبسط
 جمیعاً، اما محض تحول و تبدل صورت بدون آنکه تحول و تبدل در جوهر فی الصوره راه
 یابد و موجب انحصار ذات صورۃ در منظر هر گرد، پس متنوع نیست مطلقاً، لیکن در حق
 تجلی اعظم وجود منبسط جائز است بلا واسطه، و در حق ذات بحت بواسطه این هر دو -

و اما تجلی اعظم پس در صحیحین وارد است که اللہ تعالیٰ خود را در صور مختلفه مراتب محشر را جلوه دهد و این
 اختلاف مستند باشد با عقائدات مختلفه ایشان،

و اما وجود منبسط پس تحقق این معنی در آن ظاهر تر است، بالجمله این تحول داخل در تحول مستحیل نیست، بلکه
 داخل در علاقه تعبیر پنجم است یک جهت، چنانچه در مقام خود واضح میشود انشاء اللہ تعالیٰ
 و تعبیر ثانی چنانچه احتمال دارد،

اول آنکه مراد از انواع، اجناس، صور ذبیع، طبائع و مفومات آنها باشد که بجنس و نوع تقسیم میشوند
 و ثانی آنکه معروضات این مفومات یعنی اعیان خارجی که آنها را جنس و نوع طبعی گویند مراد باشند،
 ثالث آنکه طبائع در مرتبه ارباب النوع که آنها را موجوده بوجود الهی می نامند مراد باشند
 اما احتمال اول یعنی اراده صورۃ ذبیع بمعنی المایه من حیث هی ہی، که در خارج و ذہن نزدیک
 محققین تحقیقت حاصل است، و در مرتبه معلوم است نه کیفیت علمیه که مرتبه علم است، پس این
 تمثیل به نسبت حقیقة الحقائق التي يعبر عنها بانها للحق والخلق جميعاً، صحیح وارد است،

واما ذات بخت، وجود منبسط و تجلی اعظم پس بغایت بعید است، و لا یصح الاتحاد و کیست
 مثل الحمل علی مجرد الاشترک و نحوه لان هذا الثقل یقتضی ان یکون الظاهر مقتضی الحقیقة
 و وجوده الی المظهر وان یکون فی مرتبة نفسیه مبهماً محضاً، وان یکون المظهر اصیل
التحقق و الظاهر منتزعا عنه فلا مجال له فیما هو اعلی مراتب لواقع و هو لبد التحقق سائر الاشياء
 و الصوفیة الوجودیة تبوءوا عن هذا المذهب بالفلسان فلا یفهم من کلامهم الا المحد
دهری یحتال فی ترویج عقائده الکاسدة بالتسکب بکلماتهم و التحریف فی حکماتهم
 و قد وقع فی هذه الورطة علامته اهل العقل المولی سعد الدین التفتازانی، فاورد علیهم
 شبهات عشرة مالهام من قرائ

و اما بر احتمال ثانی یعنی اراده عین خارجی که منشأ انتزاع اعتبارین معبرین بالمادة و الصورة است
 پس این تمثیل در وجه دارد، و وجه صحیح، و وجه فاسد و وجه صحیح اتحاد است در ظهور و تقویم وجود حقیقه
 و تحقق در افراد، با وجود عدم انحصار در آنها خصوصیات عوارض حقایق اند، و اشخاص عبارات
 اند از طبیعت مقترنه بعوارض که قیام آنها با و است، و این قدر در شان وجود منبسط که مقوم وجوداً
 خاصه است، ماده و صورة بلا واسطه صحیح است و در تجلی اعظم و ذات بخت بواسطه آن درجه
 و وجه فاسد مشارکت است در افعال و محلیة امور متجسده و توقف ذات بر عوارض، و مشخصات
 در وجود، و تعیین،

سوال وجود منبسط نیز باعتبار ظهور خود و موقوف است بر تعینات لاعلی التعین کما
 نقل صاحب المرساله عن العارف الجامی فی حاشیة نقد النصوص فی المسئلة الاولى فالتمثیل منطبق
 جواب وجود منبسط در خارج منخلعاً عن المیهات الامکانیة جائز است بخلاف طبایع که
 تحقق آنها بدون فصول و تخصصات هرگز متصور است، فالفرق بین التمثیل و المثلین،
 و اینجا تفصیله است در طبایع اعتبار انواع اشیاء، و باعتبار تحصیل و سریان در افراد
 و باعتبار استقلال وجود، و عدم استقلال و الی غیر ذلک من الوجوه و الاعتبارات. لیکن چون
 مقام تمثیل مقام استلزامی است آن تفصیل را تطویل غیر ضروری دانسته عنان جواب قلم را

وأما بر احتمال ثالث يعني اراده ارباب النوع، پس این تمثيل بمشرب تحقق الصق است و بمذهب
 تنزيه بغایت اقرب و از احتمال حلول و اتحاد و تغیر بمسبافه غیر تنابیه ابعده و به تعبیر اصالة و ظلیة
 بشدة النسب و به تعبیر نسبة معلوم الایة مجهول الکلیفة جداً وفق، و با کلمه مترضوی که هو مع کل شیئ
 لا بمقادیرته و غیر کل شیئ لا بمزائلته، عجیب مطابقت دارد و غالب وجوه آن وجوه صحت
 است لیکن این قدر باید فهمید که مراد ما درین مقام از ارباب النوع طبایع کلیه اند من حیث وجودا
 الفعلی الالهی که از قید وجود افراد بنفس خود در ظرف واقع ثابت اند و با افراد بوجوه قدرسی
 موجود و بعد از وجود آنها باقی و بتجدد و تغیر افراد غیر متبدل و بوجوه دعو و مقوم وجود افراد
 کما اشار الیه ابو علی فی الاشارات،

و ما یقلع اساس الوهم فی استبعاد وجودها، ان المفهومات الكلية فی الذهن وجودا
 وحدا نیامنطبقاً علی الافراد لاین احده تعدد الافراد فی ذواتها، ولا اختلاف فی عبارتها
 فهناك حقيقة واحدة، و موجودة فی الخارج علی نحو و هی بعینها موجودة فی الذهن
 علی نحو آخر کما حققه الصدور الشیرازی فی الاسفار و ابن سینا فی البدأ و المعاد
 و فی کتاب الشفاء و المحقق الزاهد فی حواشیه و غیرهم من ائمة المعقول فکذا لك
 يجوز ان يكون لهذه المفهومات الكلية فی بعض الاصقاع العالیة مثل عالم المثال و عالم
 الارواح، و عالم العلم الفعلى للواجب تعالی شأنه وجود و حدا فی ینطبق به علی افرادها
 اطباق الصورة العلمیة علی المعلوم و یتحد به معها اتحاد الصورة العلمیة مع المعلوم
 فهذا البرهان یفید تجويز وجودها کذا لك و ان تثبت اثبات وجودها فاستغن
 مع هذه المقدمات بشمول علم الواجب و عنايته و لحاطة العوالم العالیة، لان
 كل ذلك ثابت فی محله مبين بدلائله لا یتزلزل بتشکیكات الجاهلین، ولا یتعز
 بتجریكات المتفلسفین ع خفف و عیدك و ما عیدك ضاع - اطنین لجنحة الذباب تضیر
 قال القیصری فی المقدمة و الحق ان كل طبعی فی ظهوره فی عالم المعانی متبوعاً یحتاج
 الی تعینات کلیة متبوعة له فی تحقیق فی نفسه، و ایضاً كل ما ینزع و یتشخص فهو

بل الامر بالعکس اولیٰ والجاعل للطبیعیة طبیعة او لی منها ان یجعل تلك الطبیعة
 نوعاً او شخصاً بضرب ما یعرض علیها من المنوع او الشخص، وجميع التعینات الوجودیة
 راجعة الی اعمین الوجود، فلا یلزم احتیاج حقیقة الوجود فی کونها فی الخارج الی غیرها،
 و فی الحقیقة لیس فی الوجود غیره، ونیز باید فهمید که این تمثیل در ذات و تجلی اعظم وجود
 منبسط باعتبار مرتبه ذات او امر صحیح است نه باعتبار ظهور و سریان او پس اسمیکه مختص
 بمرتبه رب النوع باشد مثلاً بر مراتب افراد اطلاق آن کردن درست نباشد و علی قیاس المثل فافهم
 وحاصل تغییر سیوم آنست که احداً الشیئین المتغایرین بالهویة الخاصة بر دیگر حل کنند
 نه باعتبار آنکه یکم مقوم دیگر است، بلکه بسبب اشتراک آن بر دو در امری از امور واقعیه
 نه فرضیه اختراعی خواه آن امر ذاتی باشد یا عرضی حقیقی باشد یا اعتباری و این تعبیر حقیقت قلب
 حل شایع است که متعارف اهل معقول است، زیرا که مفاد حل شایع چنانچہ ایشان ذکر کرده
 اند که ما یصدق علیه ج یصدق علیه ب، و مفاد این تعبیر آن است که ما یصدق علی ج
 یصدق علی ب، و تعبیرات اخری مصداق حل شایع، صدق دو مفهوم است بر یک ذات
 و مصداق این تعبیر صدق یک مفهوم است بر دو ذات،

و بنا بر این تعبیر معنی الحق المنزه هو الحق المشبه "آن است که حقیقتی در یک جاحق منزّه
 است، همین حقیقت در جات دیگر خلق مشبه است، و همان حقیقت است مرجع ضمائر
 عین با ظهور عین بالطن، و هو المسمی با سبب و این معنی هیچ قباحت عقلیه ندارد، و عوام را هرگز انکار
 آن نمی رسد، لیکن این قدر هست که این حقیقت نزدیک صوفیه وجودیه ظهور و تحقق است که بنابر
 خود در واقع متحقق است، و در هر مرتبه عین مرتبه و متحد آن مرتبه است، و این مقدمه را در افهام
 عوام سهولت در نمی آید لیکن چون عقد وضع را بر ایشان کما یبغی القا کرده شود، از فهم آن عاجز
 نه شوند و این تعبیر و حقیقت الحقائق که مطلق وجود است، صحیح نمی شود، زیرا که آن حقیقت را غیر نیست
 تا بر دو وجه اتحاد متحد باشند و امتیاز موجودات نیست الا بخصوصیات عدیمه و بر همان حقیقت
 شیخ اکبر اسم علی را حمل نموده اند کما سبق نقله من الفصل لا درسی و یشهد لهذا ما قاله فی ذالک

الفصل ومن عرف ما قدرناه في الاعداد وان نفياها عين ثبتها علم ان الحق المنزه هو الخلق
 المشبه وان كان قد تميز الخلق من الخالق فالامل الخالق المخلوق والامل المخلوق الخالق ،
 كل ذلك من عين واحدة لا بل هو العين الواحدة وهو العيون الكثيرة الى آخر ما قال
 وقد فصل هذا المعنى في منتهى كلامه وقال العارف الجاني في شرح هذا المقام فان الحقائق
 ثلاث حقيقة فعالة مؤثرة واحدة عاليت واجبة وهي حقيقة الله تعالى سبحانه وحقيقة منفعة
 متأثرة متكثرة سافلة ممكنة وهي حقيقة العالم المخلوق وحقيقة ثالثة جامعة بينهما فاعاد
 من وجه منفعة من وجه واحدة من وجه كثيرة من وجه وكذا في سائر الصفات المتعابلة
 وهذه الحقيقة احدية جمع الحقيقتين لهما مرتبة الارلية الكبرى والاخيرة العظمى و
 هي عين الواحدة التي انتشت منها نسبتا الخالقية والخلوقية انتهى

ونسبة ابن تعبیر با تعبیر که قبل ازین گذشت آنست که آنچه در اینجا وجه اتحادست در تعبیر سابق
 طرف واقع شده و مراد از وجود منبسط همان معنی مشهور است و درین صورت مراد از واجب
 و رب تجلی اعظم خواهد بود و نه ذات بحت یا وجود مطلق که شامل است وجود عینی و ثبوت علمی را
 علی طریق التوصیف و در التسمیة و حاصل تعبیر چهارم آنست که منظر در خارج و حقیقت عین
 ظاهر باشد یا بعض قیود و آن قیود باعتبار الحوق بظاهر وجود باشند بوجوه و ظاهر و مع قطع نظر
 من هذا الاعتبار هو مصرف و محدود محض لیکن بظاهر بسبب انضمام آن قیود منقسم
 شود بسوئی اقسام متخالفة الاحکام و الآثار فی الخارج مع استغناء الظاهر
 فی مرتبة حقیقتة و وجوده عن المظاهر کلها .

توضیح این اجمال آنکه اعراض را با وجود اشتراک جمیع آن در حکم تبعیة جواهر فی الوجود و اقیام
 چون بحال موجوده شخصیة خود قیام کنیم دو قسم می یابیم قسم اول اعراضی که جواهر در وجود
 آنها متوسط باشند بطریق الواسطة فی الثبوت و این قسم را صفات عینیة آن جواهر دانستند
 و قسم ثانی اعراضی که جواهر در وجود آنها متوسط اند بطریق فی العروض و صفات سلبیة و صفات
 اضافیة و صفات اعتباریة ازین قسم اند باز درین دو قسم سزا اعتبار جاری می شود

ادل اعتبار آنکه غیر هیراند و همین است اعتبار عرضیکه مقابل عرضی است، مثل السواد والابوة والعمی ونحوها

وثانی اعتبار آنکه متحد بجز هیراند و همین است معنی مشتق معه دخول مبدأ الاشتقاق فيه

وثالث اعتبار آنکه ملحوظ در آنها جواب بر باشند موعروض المنة العرضية لهد من دون ان يكون مفهوم تلك الاعراض داخلا في حقیقتها مثل السیریر بالنسبة الى الخشبقة والظروف بالنسبة الى الطین والحلی بالنسبة الى المذهب والاسلحة بالنسبة الى الحديد والامواج والحبب بالنسبة الى البحر، واین اعتبار قسم ثانی در بهویات خاصه بسببه وجود منبسط اوفق بواقع است زیرا که لحوق بهویات خاصه اشیاء وجود منبسط را از قسم ثانی است چنانچه سابق بیان آن گذشت، و چون ملحوظ در وضع اسماء برائے اشیاء ترتب احکام و آثار است که بالذات از احکام وجود منبسط است، چه ظاهر آن است که این اسماء بحقیقت موضوع عائد به ازار وجود منبسط، که بغیر ازان بظاهر وجود میکنند و ایضا شک نیست که در بهویات خاصه تحقق بطریق اصالت وجود منبسط راست، پس در اسماء نیز وجود منبسط ملحوظ بالذات باشد و خصوصیات بالعرض ليطابق الاسم المسمى ووافق اللفظ المعنى قال العارف الجامع فی حاشیته لقد انصرفت اسماء الاله عبارة عن ظاهر الوجود من حيث تقیده بمعنى، وذلك لان كل اسم الهی انما هو ظاهر الوجود الذی هو عین الذات لکن لا من حیث هو هو، بل من حیث تعیننه و تقیده بمعنى، وذلك کالحی مثلا فانه اسم للوجود الظاهر المتعین لکن من حیث تقیده بمعنى هو الحیوة، فبالنظر الى عین الوجود، فان الحی نوعین الذات، وبالنظر الى التقید بذالك المعنى فان غیر الذات

فاذا فهمت ما ذکرنا، عرفت معنی قولهم بان الاسم لا هو عین المسمى ولا غیره وان شدت قلت هو عین المسمى وهو غیره ایضا انتهى.

و اینصافین تعبیر باشرایع و افهام عوام نهایت اقرب هست، زیرا که استناد احکام به سوتے بهویات خاصه حقیقی میدانند نه بجزوئی، پس هرگاه گوئیم قتل زید در شرع ازان نسبت قتل بسوتے زید حقیقه فمبیده می شود، و لذا لک یقادر منه، و همچنین در قاصم زید و قعد عمرو که در

عرف عوام نسبت این افعال باین ذوات حقیقه فمیده می شود و وظاهر است که بعداً ترتب احکام و آثار همان وجود منبسط است، پس اگر وجود منبسط در اسما موضوعه بازاء این ذات بطریق اصالت ملحوظ نباشد این اسناد و امثال آن از قبیل اسناد مجازی باشد و هر که این تعبیر را استنباط کند بنا بر آن می کند که آنرا موهم ماویت میداند و ظاهراً به نسبت مظاهر و مثل مبنوی به نسبت صورت مقومه می فهمد و قد عرف ان الامر ليس كذا لك، فلا استبعاد اصلاً و همچنین این مستلزم آن نسبت که تجرد و تغییر در صفات حقیقه ظاهر تجرد و تغییر مظاهر راه یابد زیرا که این خصوصیات نسبت وجود منبسط اضافات و اعتبارات اند و تجرد در امثال آنها باجماع متکلمین در حق واجب تعالی جائز است فکیف بالوجود المنبسط، و این تعبیر در وجود منبسط حقیقه و بلا واسطه صحیح است چنان ایشان نیز بآن ایما نموده اند

تنقیح و بعون الله تعالی و توفیق تنقیح این مطلب نمایم، باید دانست که احکام راجع بجمعه ذات عموماً و بذات حق خصوصاً و قسم اند

یکه آن احکام که بالذات و بلا اشتراط شی راجع باشند پس این قسم احکام را اگر بذات فقط قیاس کرده شود جمیع آنها منسوب باشند و اگر باعتبار این شان و این مرتبه قیاس کرده شود صادق باشند و لهذا کسیکه ازان شان و ازان مرتبه غافل است از جمله آن احکام غافل است مثال این مطلب آنکه ذات و صفات واجب جل شانۀ فی حد ذاتها از زمان و مکان متعالی اند و باعتبار تجلیات خود که زمانی و مکانی باشند و با حکام زمانیات و مکانیات موصوف می شوند قال الله تعالی فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِئِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرِ الْمُبَارَكِ أَنْ يَأْمُرْهُمْ إِيَّيَّ أَنْ أَلَهُ اللَّهُ رَبَّ الْعَالَمِينَ و قَالَ لَعَالِي أَدْنَاهُ رَبُّهُمَا الْوَادِئِ الْمُعَدَّسِ طَوًى و قَالَ لَعَالِي الْوَحْشِ عَلَى الْعَرْشِ سُبْحَى و قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْزِلُ رَبِّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ وَالْأَحَادِيثِ بِالْجَمْعِ چون وجود منبسط را با ذات حق تعالی اتحاد نسبت در رنگ اتحاد تجلی با متجلی یا اسم با مسمی

یا صفت بالذات لاجرم احکام مبنیه صافتره از راه بذات راجع می شوند اگر چه بذات فی نفس منسوب باشند و غیر موثر چون باین شان تنبیه نشده اند از جمله آن احکام غافل اند و لهذا همچنین احکام که از راه تجلی اعظم بذات می رسند غیر متجزی و ابتداء ایل از جمله آن غافلند

در آیات متشابه راه حیرت می پیمایند و خدا تعالی عز وجل چنانچه انبیاء علیهم السلام را لسان این مقام گردانیده است که آنچه از راه تجلی اعظم بذات میرسد بر اذهان بشر القا فرماید و ادلیار را لسان مقام دیگر ساخته است که آنچه از راه وجود منبسط بذات میرسد بر عقول قاصره افاضه نمایند و اگرچه انبیاء علیهم السلام نیز از احکام این مقام بر مرز و اشارات خبر داده اند و در ضمن این تفصیل و تفریق حکمتها است که دست فکر بشری از آن کوتاه است.

و آن شئت تحقیق هذا فان رجع الى قاعدة ما لا تحوي للجهات التي نقلناها من كلام الشيخ قدس سره فیما سبق و میاویده هذا المعنى ما ذكرنا اهل المعقول السيد الزاهد في حواشی شرح التهذيب، بعد ما بین ان المطلق يوجد على وجهين، فالعلم الذي هو مورد القسمة هو المطلق على الوجه الاول فالانقسام الى البداهة والنظرية وما يلزم من الاختصاص فيهما يجريان في نفس العلم من حيث هو لا من حيث الاطلاق وان كانا من احكام العلم المحصولي الحادث و خصوصيات فافهم واستقم.

و نیز باید دانست که وجود منبسط که تعبیر از آن نفس کلیه کرده می شود باعتبار علم خود که عین اوست مسمی با نانیة کبری قبول صورت ذات بحت نموده و همین صورت راه تجلی اعظم گویند و چون نفس کلیه در مرتبه ذات خود نه در مرتبه شیون خود و بسط حقیقی است، لاجرم مورد و مسقط آن تجلی تمام ذات اوست من حیث الوحده و چون کثرة شیون مزاحم وحدت ذاتی او نیست پس با وصف وحدت حقه و صرفت اطلاق و بساطت حقیقیه خود در جمیع شیون ساری است لازم آمد که بتوسط او تجلی اعظم را نیز تقویح و معنی و سر بیان و اقربیت و شهود و حضور و با وصف ذات حقه و صرفت اطلاق و تنزیه تمام و قهر و غلبه ثابت باشد.

بالحکم این مطلبه ست پس عالی که تحقیق آن تطویل می انجامد و چون این مقام را تعلق قومی باین مطلب نیست از تفصیل آن در ساعت را منته سکوت و زیدیم "و لعل الله یحدث ک بعد ذلك أمراً" و حاصل تعبیر پنجم آنست که ذاتی از ذوات با وجود ثبات خود و صفات حقیقیه و غیر حقیقیه خود که لاحق مرتبه ذات است در مرتبه دیگر بوجود استقلال بصورت شخصی از نوعی ظاهر گردد و این ظهور گاه به در عین شخص معین باشد و آن را خلع و لبس گویند چنانچه شیخ اکبر و رفوحات

از شواهد این ظهور جبرئیل علیه السلام در صورت وحی کلّی، و گاهی در صورتیکه منسوب بشخص معین باشد مثل ظهور جبرئیل علیه السلام در صورت بشری، و گاهی در صورت ماثل خود که متحد النوع و الحقیقت است و این ظهور را شیخ در فتوحات مخصوص بالناس دانسته اند و گاهی در صورت فردی از نوع علیّی و این تعبیریست به تعبیر چهارم و تفاوت آن است که در اینجا اطوار ظاهر را استقلال نیست بخلاف تعبیر سابق، و همچنین شبیه است به تعبیر دوم بر احتمال ثالث و تفاوت آنست که ظهور در اینجا مستلزم فیضان مقتضیات طبیعت ظاهر نیست، و همچنین موجب نظام باهیت نوعیه حقیقیه نیست، بخلاف آن تعبیر و نیز درین تعبیر علاقه است فیما بین الظاهر و المظهر که بحسب ظاهر لذة و المظهر بظاہری رسد، چنانچه لطمه حضرت موسی علیه السلام عزرائیل را و تالم عزرائیل علیه السلام بآن در حدیث صحیح مروی شده اگر چه اینجا می توان گفت که لطمه حضرت موسی علیه السلام متضمن شد صدور قوه ملکیت از ایشان که بآن قوه در صورت ملکیت نیز تاثیر فرمودند و لا عجب فی ذلک؛ لیکن این علاقه موجب حصر ظاهر در مظهر نیست، و این تعبیر در تجلی اعظم منسبت بعض کمالات که تجلیات الهیه اند و بعنوان ربوبیت موسوم البته صحیح است، زیرا که درین تعبیر صحت تسمیه مظهر با اسم ظاهر لازم است، و همین تعبیر در تجلی اعظم منسبت جمیع اشیاء مع عدم اعتبار تسمیه المظهر با اسم الظاهر، و مع عدم اعتبار تاثیر الظاهر بتألمات المظهر و لئذ ذات نیز صحیح است، كما ورد فی حدیث ثضت فلم تعد فی الی آخره و غیر ذلک من الاحادیث، و در وجود منبسط نیز صحیح است، زیرا که وجود منبسط را باشیاء نسب مختلفه اند و از ان جمله هست این نسبت، و اما در ذات بحسب پس بلا واسطه این تعبیر صحیح نمی شود، بلکه بلا واسطه وجود منبسط بطور وجودیه و بواسطه تجلی اعظم بر استقامت اثر تعریف غرض و حاصل تعبیر ششم آنست که ذاتی از ذوات با وجود ثبات و قرار در مرتبه خود بذات و صفات حقیقیه و غیر حقیقیه لازم و غیر لازم خویش در مرتبه متاخره ظاهر گردد، و بوجهی که مرتبه ثانیه یعنی مظهر را در جبر و حقیقت خود تا صلی و تاثیر نباشد، و مظهر را با ظاهر در مرتبه خود و ظرف تحقق مزاحمت و مشارکت نبود مگر شارکت موری و تفضل اسمی. و این تعبیر اکثر دست حال حضرت شیخ مجدد است و چون این تعبیر متضمن دو نسبت است، هر یک را جدا گانه بیان کنیم

اما نسبت صورۃ با ذی الصورة، پس سابق بتفصیل مستوفی مذکور شد،

و اما نسبت مرآت با صور متراتیه در آن، پس عنینیت و اتحاد است، بآن معنی که متحقق در آنجا آئینه است و پس، اما بشرط آنکه بحسب وضع و مقدار آن امری دیگر آنجا متحقق شده بوجود دیگر مزاحم ذات و صفات آئینه نباشد و موجب انفعال و تاثر او نگردد، و مصداق این ظرفیه نیست، مگر اضافتی از اضافات آئینه، لیکن باید دانست که درین تمثیل وجه غیریت بر وجه عنینیت غالب است، و لهذا فریقین درین تعبیر هم زبان اند، کما سبق نقله عن حضرة البديع من الفتوحات، وعن المکتوب الخامس والاربعین من المجلد الثاني من مکاتیب الشیخ المجدد و قد صرحوا بان الاشياء مرایا کمالات الحق من حیث غیریتها، و نیز باید دانست که این تعبیر بغایت اصل است، و دور تر است از توهم تبدل و تجدد در ذات ظاهرا و وجود اشعار بعد از استقلال و الفکاک ظل در حقیقت خاصه خود از اصل و موجب است رجوع احکام منظر را با ظاهرا با محافظه بلا تمیز خارجی چنانچه حضرت شیخ مجدّد در مکتوب چهل و پنجم از جلد ثانی میفرماید که کلام انا از ممکن به سبب عدم استقلال او و عدم قیام او بذاته راجع به واجب است تعالی و تقدس، و این تمثیل در محلی اعظم علی الاطلاق صحیح است، و در ذات بحت باعتبار مرتبه الوهیت^(۱) و باعتبار عنینیت هویت نیز صحیح است و در وجود منبسط باعتبار آنکه مرتبه اول او را یعنی وحدت خقه را اصل قرار دهند و مرتبه ثانیه را که مرتبه ثلثون و وجودات خاصه است یعنی وجود منبسط متلبس باعتبار ارتداد میوه و قیود جزئیة ظل مقرر کنند که بمنزله مراتب است نیز صحیح است، آری باعتبار اتصاف وجود منبسط بشیون خود و نحو تقویم او آنها را فی الجمله استبعادی دارد، و همچنین در وجود منبسط بنسبه موطن و هم و خیال که عبارت از وجود عرضی است نیز صحیح است، و قد سبق تحقیق الوجود العرضی فی الادراک الماضیه بما لا مزید علیه.

و حاصل تعبیر مضمّن ظاهر است، لیکن این قدر باید دانست که مراد از اطلاق ظل درین تعبیر چیزی است که در لغت فارسی از آن بسایه تعبیر کنند و اجسام کثیفه را در آفتاب و مثل آن حادث شود، زیرا که زیر آن ظل در لغت عرب باز از همین معنی موضوع، و حضرت شیخ مجدّد و بناء علی ان الحقائق لا فیض من العرضیات، و صور متراتیه را در مرایا نیز ظلال گویند و این تعبیر در اکثر احکام با تعبیر سابق شریک

است، و شیخ اکبر آنرا در فص یوسفی آورده اند؛

آعلم ان المقول علیه سوى الحق اوسمى لعالم هو بالنسبة الى الحق تعالى كالظل التابع للشخص، فهو ظل الله، فهو عين نسبت الوجود الى العالم لان الظل موجود بلا شك في الشمس ولكن اذا كان ثمر من يظهر فيه ذلك الظل حتى لو قدرت عدمه من يظهر فيه ذلك الظل كان الظل معقولا غير موجود في المحس بل يكون بالقوة في ذات الشخص الموجود المنسوب اليه الظل انتهى؛

و جبر فهو عين نسبة الوجود الى العالم در کلام شیخ اکبر راجع بکلمه ظل الله است نه کلمه الله است ^{مررا العدد} فلينتميه له، و طائفه شهود و برب تعبير سيوم از اين تعبيرات قائل اند که سابق نقله عن الشيخ قال الشيخ محمد فرخ شاه في الحد الفاصل، و مشهده الجهة الجامعة بينهما و هو الوجود المنبسط على الواجب تعالى و اعيان الممكنات الى اخره -

و تعبير بنجم نیز قائل اند - قال الحد الفاصل ايضا - پس آنچه عارف جامی در درر فنا خرمی نویسد که نحو جبرئیل و میکائیل علیهم السلام می ظهور و ن في الآن الواحد في مائة الف مكان بصور شتى كلها قائمة بهم، موافق قانون است که این همه تمثيلات بعالم مثال تعلق دارد، و ذوات اینها همان است که در مقام آنها است، شیخ صدر الدین در نصوص تصریح نموده است که ظهور ملک در حضرت رسالت علیه الصلوة و التحية و جز آن در عالم مثال است و مثل هذا الظهور مما لا يحصى كلام فيه انتهى -

و تعبير ششم و تعبير ششم آنقدر در کلام این جماعه شایع و مشهور اند که اشتغال بشواهد آن هر دو تطویل لا طائل است،

فائده - چون قبله همت شیخ محمد دوسقط اشارات ایشان مرتبه احدیت مجرده است لاجرم ایشان تعبير دویم را بیک وجه و تعبير چهارم را مطلقا مسلم نمی دارند و صوفیه وجودیه نیز باین دو عبارت تعبير آنان مرتبه نمی کنند بلکه نزدیک ایشان هم این تعبيرات را مسلخ و گنجایش در وجود و منبسط است که حضرت مجده و نیز بآن مرتبه معروف اند و آن را تعین اول میدانند غایه مافی الباب آنکه ایشان وجود منبسط را با ذات بحت بر سبب جهات و مصالحی که سابق مذکور شد نسبت غیرت

اثبات می نمایند و وجودیه نسبت عینیت و نیز سابق معلوم نموده باشی که آنجا عینیت و غیریت هر دو گنجایش دارند فلا اختلاف بین المذمبین اصلاً، و اما آنکه عالم همه و هم و خیال است پس معنی آن در اوراق سابقه بتفصیل مذکور شد و من اراد فلیتذکر.

تتمیم باید دانست که غرض سیدی شرف الدین از تعداد این تعبیرات، نه آنست که علائق عینیت محصور اند در آنها، بلکه غرض ایشان تنبیه است بر آنکه وجوه عینیت بسیار است و نفی یک و اثبات دیگر با هم متناقض نیست و این چند تعبیر را بطریق تمثیل آورده اند تا قوی ادراک سامعین باینظرف متوجه شده و استبعاد را از خود دور نمایند.

(تعبیرات دیگر از طرف شاه رفیع الدین) و آتی خواهیم که چند تعبیر دیگر بر آن بیفزایم و جبر بیان هر تعبیر در مطلوب مع الدلائل و الشواهد مذکور نمائیم اکمالاً للفائدة.

تعبیر اول آنکه گویند که این همه اعداد متکثره غیر تنهاییه عین واحد اند و این تعبیر را شیخ اکبر در فصوص و مشاهدات و غیرها نهایت پرورش کرده اند و تفتیح این تعبیر مسبق است به تنهید مقدمه آن آنست که وحدت و کثرت با هم تنافی دارند و اجتماع این هر دو در یک موضوع محال است، اما چون هر دو یک جهت باشند و اگر جهات متعدده شوند پس اجتماع هر دو محال نباشد، اینجا مراتب وحدت را بیان کنم تا جهات آن واضح شود. پس اول مراتب وحدت مطلقه است، که در واحد انشینی و ثلثه الی غیر ذلک من مراتب لا غدا و متحقق است و این وحدت را با کثرت هرگز مزاحمت نیست، بلکه کثرت مراتب اعداد همه شیون این وحدت اند و نسب و سبب زیرا که وحدت مطلقه لیاقت آن دارد که در مرتبه اولی متحقق شود بعد از آنم بعد با و بکذا پس تحقق این وحدت در مراتب متاخره عین کثرت است، و مرتبه دیگر از مراتب وحدت، وحدتی است که فوق الاثنين متحقق است، و این مرتبه اسبق مراتب وحدت مطلقه است، مستفاد از آنها زیرا که هرگاه وحدت مطلقه را من حیث ذاتها و عدم القسامها ملاحظه کنیم بلا ملاحظه شئی آخر، پس همان وحدت عین این مرتبه باشد و هرگاه در مراتب دیگر ملاحظه کنیم اولاً این مرتبه را لمحوظ داشته باشیم، پس سایر مراتب نسبتاً این مرتبه کمالات باطنیه اند چنانچه در مرتبه وحدت مطلقه و زاید ظهور و بطون اند پس این مرتبه از مراتب وحدت مقابل کثرت متاخره است در رنگ مقابله تقدم با تاخر و در رنگ

مقابلہ مبداء باوسط وفتی -

و مرتبہ دیگر از مراتب وحدت، وحدتے است کہ در اثنین و ابعدا من المراتب المتأخرة لمحوظ
 میشود و این وحدت مقوم کثرت است، و کثرت نسبت است عارض این وحدت را مثلاً
 اثنین نام واحدے است کہ در مرتبہ کہ بعد از واحد است باشد پس این نسبت تاخر از سابق
 کثرت است عارض وحدتے را درین مرتبہ، و واحد درین مرتبہ عین آن مرتبہ است، و تقابل
 این وحدت و کثرت نسبت است، ہر عدد باعتبار جوہر ذات خود واحد است، و باعتبار
 نسبت خود بسابق کثیر است،

و مرتبہ دیگر از مراتب وحدت، وحدتے است عارض مراتب اعداد را مثلاً اثنین یک
 دوگانہ است و ثلثہ یک سہ گانہ، و این مرتبہ را با کثرت بدو وجہ مقابلہ است، اول مقابلہ عارض بامعروض
 و ثانی مقابلہ مرتبہ اول با مراتب عدوہ متأخرہ، چنانچہ گویند یک گانہ و دو دو گانہ و سہ دو گانہ و ہکذا،
 از اینجا باید دانست کہ مراتب کثرت بہ نسبت مرتبہ اولی محض باطن اند، و نسبت مرتبہ ثانیہ
 محض ظاہر و نسبت مرتبہ ثالثہ و اعتبار است، یکے اعتبار مافیہ و آن اعتبار کسور و اجزاء
 است، و دویم اعتبار امثال و اضعاف است، و این مرتبہ ثالثہ بے واسطہ عدد را عارض میشود
 مثل آنکہ گویند یک دو گانہ، و یک سہ گانہ، و یک عشرہ، و گاہ بے واسطہ مثل سہ گانہ، مرتبہ اول بارہ و گاہ
 مرتبہ دویم، و علی ہذا القیاس، و این تعبیر در وجود منبسط صحیح است نسبت تلپس و اقتران او بامور
 عدمیہ و نسبت او کہ مراتب مختلفہ اند زیرا کہ در رنگ واحد در مراتب مختلفہ الاحکام و الآثار ظاہر
 است، و با سماء مختلفہ اند زیرا کہ در رنگ واحد در مراتب نیز صحیح است، نسبت تجلیات الہیہ
 در اکوان، و چون خواہیم کہ این تعبیر را در وجود مطلق جاری نائیم وحدت مطلق را بمنزلہ وجود مطلق
 قرار دیم و واحد را کہ فوق الاثنین است، در مرتبہ وجود ظاہر نسیم، و نسبتہائے کہ واحد را عارض
 می شود بجائے اعیان ثابتہ، و سائر مراتب اعداد را مانند سائر ممکنات، و مراتب بسیطہ مؤلفہ را
 مثل آحاد و عشرات بمشابتہ مواطن کلیہ، چون عالم ارواح و عالم مثال و عالم شہادت قرار دیم،
 و بعضے درین تمثیل مسلک دیگر اختیار کردہ اند و آن آنست کہ واحد را فقط باعتبار ظہر او

بمقارنه صف و مراتب مختلفه از احاد و عشرات و غیره، مثال این مطلب گردانند زیرا که اینجا هم همان امر واحد باعتبار مقارنه خصوصیات که مراتب حدیه اند در صورت گوناگون ظاهر است
 قال قائلکم سے آثار تعینات چون یافت حکم کثرت همه وحدت است بی هیچ شک
 چون صورت صف ششم آن از نظر است بنگر که ده و صد هزار است یک
 و قریب بهین تعمیر است، تشبیه بقطره و خط و سطح و جسم، قال العارف الجمالی

نقطه را از تصرف او هام	طول گشت آشکار و خط شد نام
حرکت کرد خط بجانب عرض	یافت از وسع وجود سطح نظام
سطح بر سمت سمک جنبش یافت	امتدادات جسم گشت تمام
جسم هم از تنوع اشکال	وصف کثرت گرفت و شد اجسام
اعتبارات و هم را بگذار	تا چون اول نمایدت انجام
نقطه بین در تقلبات شیون	چند بر خط و سطح و جسم آرام

و قد اشار الى هذا التشبيه الشيخ الاكبر في التائية الكبرى -

و اینجا وجه دیگر هم است، حاصلش آنکه واحد فوق الاشئین را بجای ذات بگذاریم، و ظهور واحد را در اعداد صحیح براتے ظهور عینی، و ظهور او را در کسور اعداد بجای تے ظهور علمی، و وحدت مطلقه درین صورت حجت جامع خواهد بود، و این تعمیر باین طریق با شریعت هیچ مخالفت ندارد و همچنین باند به حضرت مجدد بالحمد درین تعمیر وجه کثیره مخمل است، و العاقل تکفیه الاشارة، تعمیر ثانی آنکه گویم روح شخص عین شخص است، و احکام یک را بدیگر اسناد نمانیم فقول الرجل علمت و احببت كما يقول قعدت و قمت، مع ان العلم والحب من الاوصاف لقائنة بالروح، والقيام والقعود من اوصاف البدن، لكن العرف جعلهما شيئاً واحداً بمعنى شخصاً و این تعمیر را امام غزالی و عزالدین بن عبدالسلام مقدسی و اکثر علماء متحققین است، و در کلام شیخ محی الدین بن عربی در فصوص و غیره نیز مذکور است، و مطابق است حال نفس کلیه را مسمی است، بوجود و منبسط و حال تجلی اعظم را باعتبار تدبیر خلاق، و این تعمیر با شریعت هیچ مخالفت ندارد، بلکه اگر تحقیق پرسی این تمثیل اصله است عظیم مطابق شیخین که آن اعظم مسائل صوفیه است،

شرح و تفصیل آن است. قال قائلهم ۴

حق جان جهان است و جهان جلبدن ارواح و ملائک حواس این تن
افلاک و عناصر و مواد اعضا توحید همین است و دیگر باهمه فن
و این تمثیل در کلام حضرت مجدد نیز مذکور است، لیکن درین جا این قدر باید دانست که روح
را با بدن علاقه ایست که بسبب آن تنعم و تالم بدن و تنعم و تالم روح کارگرمی شود و این
معنی در مثل له متوهم نمی تواند شد، فافهم.

تعبیر ثالث آنکه گوئیم صورت عین شمس است، یا گوئیم صورت عین ذرات خنثی است
و این تعبیر مستعمل صوفیه و حکما است بلکه محققین متکلمین نیز باین تعبیر زبان کشاده اند و هم موافق
شرعیست و در کلام قوم مشروع است، و این تعبیر بر وجه اول در ذات بحت و تجلی اعظم صحیح
است و بر وجه ثانی در وجود منبسط و چون مذهب ابن سینا را که نور شرط وجود الوان است
چنانچه شرط ظهور الوان است، ضمیمه این تمثیل سازیم روشن تر شود،

تعبیر رابع آنکه گوئیم علم عین معلوم است، و تکوین عین مکنون، اما اتحاد علم و معلوم پس در
کلام اهل معقول شایع و ذایع است، و در تصانیف متأخرین ایشان بتقیح و تحقیق مذکور و اما
اتحاد تکوین، و مکنون، پس از مسائل علم کلام است، و ما نیز الشاهد الله تعالی بتقریب درین
باب چیزی ثبت نمائیم و بالجملة فهذا الاتحاد من قبيل اتحاد الملكة بالعلی فیقال هذا الاتحاد
الذی وقع من زید فی المعركة الفلانیة هی الشجاعة، و هذا الاعطاء الذی وقع من حاتم
بالنسبة الى اذالك الفقير مثلاً هی لسخاوة،

تعبیر خامس آنکه گوئیم زید قائم است، و هذا اهل الحبل لمعتبر عند اهل النطق وله اقسام
من الحبل الاولی و الحبل الشایع، و الذاتی و العرضی و الانضمامی و الانتزاعی و خیر ذالك
و این تعبیر صحیح است بنسبت وجود منبسط و حقیقة الحقائق حقیقة و در ذات بحت و تجلی اعظم
بحوزا چنانچه سابق بآن ایما تے رفته است، و اتحادی که حضرت مجدد در اصل و ظل و ظل و منع
آن می فرمایند محمول بر همین است،

تعبیر سادس اتحاد است در اشاره و مکان و زمان و امثال ذالک و تحقیق این مبدا

اتحاد آنست که ذات حق را با هر ذر از ذراری عالم معنی قرین ثابت است و با هر ذره
از افراد کائنات نسبت است خاصه که به سبب آن توان گفت که او در هر مکان است و با هر
موجدها است و بر اشاره مشار الیه است، و الایات و الاحادیث الدالة علی هذا الاتحاد کثیره
جدا، مثل «وَنَحْنُ اقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» وَنَحْنُ اقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ «و مثل قوله علیه
السلام والذی تدعونہ بینکم و بین اعناقکم و مثل قوله علیه السلام اذ اصلى
احکمنا لله بینہ و بین القبلة و قوله علیه السلام احفظ الله تجده تجاهك و مثل ما روی
فی الادعیۃ الماثورة، انت امامی وانت خلفی، الی اخره و غیر ذلک من الاحادیث
و شیخ محمد دیزبان معترف اند چنانچه در مکتوب و ویست پنجاه و هشتم از جلد اول می فرماید و محمد و ما
هر چند اقربیت او تعالی با از ما بنص قطعی ثابت شده است، اما چو توان گفت که او تعالی از عقول
و افهام ما و از علوم و ادراکات ما و از راه است، بآنکه دانیم که این وراثت در جانب
قربست نه در جانب بعد، که او تعالی سبحانه از هر نزدیکه نزدیک تر است، حتی که ذات
احدیت او سبحانه نزدیک تر یا بیم از صفاتے که ما افعال و آثار آن صفاتیم، این معرفت و راه
طور نظر و عقل است زیرا که عقل از خود نزدیک ترے را نتواند تصور نمود، مثالی که توضیح این
مبحث نماید هر چند تتبع نموده آید پیدا نشد، مستند این معرفت نص قطعی است و کشف صحیح - انتهى -
بالجمله این منظر و فیتة است بیچون و بیچگون که نظر عقل از تصور آن عاجز است، چنانچه حضرت شیخ
محمد ذکر کرده اند، پس حاصل این تعبیر ظهور است در هر شئی و وجود است در هر ذره بطریق
قهر و اصالت و تقویم و استتباع مظهر و مبین است مراد صوفیه وجودیه از توحید، نه نفی اشیاء مطلقاً،
من حیث غیر تہیا از خارج که جهال از کلمات ایشان فهمیده اند، و ایشانرا مورد طعن و ملامت ساخته
آرے سائر اشیاء درین ملاحظه مظاهر و حجب ظاہر اند پس هر کلمه همه است میگوید مراد از آن
تقیه بآن میدارد که گویند دریا همه آب است اگر چه بطول و عرض و عمق آب در آنجا متحقق باشد گویند
در خانه همه زید است بآنکه صفات و الوان نیز هستند و در بین معنی گفته اند
سجد غیر خدا در دو جہاں چیزے نیست، و نیز گفته اند

لا تقل دارها بشرقی نجد کل نجد للعامة دار،
فلها منزل على كل ماء وعلى كل دمنة اشار
وغير گفته اند سایه و منشین و همسر و همراست در دلق گدا و اطلس شهر همه اوست
در انجن فرق و نهانخ نسا جمع بالند همه اوست ثم بالند همه اوست

و برین معنی محمول تواند شد قول شیخ اکبر و هو المسمى اباسعيد الحراز و اشال ذالك،

و این تعبیر هم موافق شریعت است و هم موافق رائے حضرت شیخ محمد و بلکه آن را سبب محققین نیز مسلم میدانند لیکن چون گفته آن را بسبب گرفتاری بحجب کاینفعی در نمی یابند از اثبات احکام تفصیلی عاجز میشوند و باعتبار این علاقه بخیر عمل نمایند بالجمله درین قرب اتحاد عنیت هیچ وجه تلوث و انفصال و دخول و خروج راه نمی یابد و هر جا حضرت محمد از اتحاد منع می کنند مراد ایشان اتحاد وجود خاص واجب با ممکن یا حقیقت واجب با حقیقت ممکن یا سریان یک در دیگر معنی حقیقی سریان یا اتحادی که مستلزم نفی ممکنات بالکلیه باشد و این معانی نزدیک صوفیه وجود درین مراد نیست که امر غیر مرتبه و این تعبیر صحیح است در ذات بخت و وجود منبسط و تجلی اعظم جمیعاً اما بوجه مختلف پس قرب ذات دیگر است و قرب وجود منبسط دیگر پس هر یک را مانند دیگر گمان به وضال است اگر چه این وجه مختلف در معنی مذکور مشترک اند.

تعبیر باع آنکه گوئیم پادشاه و وزیر یک اند یعنی در اتحاد رائے و قیام یک مقام دیگر و اشتراک در صفات و این تعبیر بیشتر مستعمل اهل سلوک است و از همین تعبیر است آن دو وجه که شیخ اکبر در کتاب مشاهده بیان نموده اند فی مسئله الاتحاد ماخوذ درین تعبیر مختلف است شده و ضعفاً پس گاهی فناء صفات عبد را گویند و گاهی در فی حدیث کنت سمع الذی یسمع بی و بصره الذی یبصر بی الی آخره و گاهی فناء اراده را گویند و گاهی زوال عین و اثر را و گاهی حصول العبد فی مقام الانفصال عند بهت و بوجه ارادته لا بمباشرة و لا معالجه اطلاق کنند قال الشیخ اکبر فی کتاب المشاهدة فلظهوره بصفته هی الحق تعالی حقيقة، یمی اتحاداً لظهور حق فی صورته و بظهوره فی صورته حق انتهى.

وگاہے بمعنی داخل حق وخلق در اوصاف اطلاق کنند، قال الشيخ الاکبر فیما یضاً وقد یطلق
الاتحاد فی طریقنا لتداخل الحق فی الاوصاف والخلق فوصفنا باوصاف لکمال من الحیوة والعلم
والقدرة والارادة وجميع الاسماء كلها، وهی له ووصف نفسه باوصاف ما هولنا من الصور وللعین
والیله والجل والذراع، والضحک والفسیان والتعجب والتبشیش وامثال ذالک، ما هولنا، فلما
ظهر تداخل هذه الاوصاف بیننا وبینه سمینا ذالک اتحاداً بظهور ما به وظهره بنا فیصح

قول القائل علی هذا انا من اهوى ومن اهوى انا انتهى

و نیز این اتحاد گاہے در حقیقت و واقع می باشد چون حق تعالی در صفات تجلی کند یا معلو
راجارحه خود سازد، و گاہے حکماً می باشد، نه حقیقت، و این تعبیر نیز موافق شریعت است چنانچه حدیث
ما نتجیته ولكن الله انتجاه در حق حضرت مرتضی کرم الله وجهه و حدیث قال الله علی لسان
نبيه سمع الله لمن حمده، و حدیث اشفعوا لتجرؤوا یقضى الله علی لسان نبيه ما شاء،
و آیت وَمَا رَمِيتْ اِذْ رَمِيتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمٰی و آیت مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ اطَاعَ اللَّهَ
و آیت اِنَّ الدِّينَ يُبَايِعُوكَ اِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ اَيْدِيهِمْ برآن دلالت
دارد، بالجملة قسم منجیل از اتحاد یک گشت و شئی است من جمیع الوجوه یا من جهة الغیریه و الاثنینیه، و ما
سوائے آن اقسام دیگر جائز اند، و چون مردم جهال از تنقح و جد اتحاد و کیفیة استعمال آن عاجز میباشند
ناچار بانکار پیش می آیند و المرء لا یزال عدو لما جهل

و چون کلام هفت تعبیر کشید عنان قلم گرفته شد زیرا که غرض ما درین مقام حصرو وجوه عنیت و اتحاد
نیست بلکه اتباع السیدی شرف الدین مقصود و تکثیر وجوه عنیت است، و بیان آنکه نفی عنیت
من وجه و اثبات آن من وجه آخر، باهم متناقض نیست، و چون ایشان بر هفت تعبیر اکتفا کرده
اند، ما نیز در مقام افزایش بر همین عدد اکتفا کنیم تحقیقاً بمعنی الاتباع

الحال باید دانست که وجوه اتحاد درین تعبیرات مختلف اند، بعضی اصطلاحی، و بعضی عقلی و بعضی
عرفی و نیز باید دانست که این تعبیرات باهم مقبالت دارند، باست که در یک جامع شوند مثلاً و ثلاث
و رباع و هكذا، و نیز باید دانست که نسبت ظلیه و اصالت نسبت است ازین نسبت که تعبیر از آن
بعینیت هم جائز است، چنانچه طور شیخ اکبر است، و بعینیت هم جائز است چنانچه طور شیخ محمد

و نیز باید دانست که اینجا وجه دیگر است در اتحاد و حمل که شان اہل ابتداء از سالکین است،
و آن وجه در پرورش محبت و شوق بغایت نافع است، و لهذا اکابر شیوخ در حق متقدمیان
آن را تجویز می نمایند، بعید نباشد لیکن خیال آنکہ این مقام کمال است و اکابر شیوخ در آن مقام
طول العمر گرفتار مانده اند، ہر امر جہالت است، و آن وجه در حقیقت انشاء اتحاد است و تحمیل
و تصویر آن، پس محکی عنہ ندارد، و مستلزم علاقت از علاقت نفس الامر عنینیت نیست، چنانچہ کہ گوید
انالیلی و امثال ذالک، و قریب بہین تعبیر آنکہ عشاق ہر چیز را با اسم معشوق خود خوانند، تلذذ
تذکرہ بآن وجہ کہ در وقت شہود ہر شیء محبوب ایشان را یاد آید و بطریق مبالغہ گویند در ہر چیز
اورا دیدم، بالجملہ این انشاء اتحاد در رنگ تمنی در ہر متحمل و ممکن جاری است، و قریب بہین
آنکہ بہ سبب انتقال صورت چیزے در مدکر و خیال بطریق غلط الحس، آن صورت در حس
مشترک قرار گیرد، و در ہر شے مرتی و مسموع گردد، بالجملہ این وجہ اتحاد و مانند آن از قبیل اوہام
است، و آن را در تحقیقات اکابر و حالات شریفہ، مقامات عالیہ ایشان در خل دادن و مرتبہ
از مراتب وصول و کمال پنداشتند و ثمرہ ریاضات و مجاہدات گمان بردن غائلہ است کہ بسیاری
از رہ رواں این راہ تحقیق زده است، نعوذ باللہ من الخور بعد لکورا اینجا پر حذر باید بود و از
نسبت این قسم اغلاط و اوہام بسوئے اکابر دین استغفار و ندامت باید نمود، بِنَا لَا تُنْغِ
قُلُوبَنَا بَعْدَ اِذْ هَدَيْتَنَا وَ هَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً اِنَّكَ اَنْتَ الْوَهَّابُ

قولہ و اگر مراد از توحید حالی آنست کہ اشیا در نفس الامر موجود و یک وجود اند، چنانچہ مختار
صوفیہ وجودیہ است، پس ادعاہ اینکہ توحید باین معنی غایت قصوی سیر و سلوک جمیع اہل اللہ است
بے دلیل مسلم نیست،

اقول اختلال کلام صاحب سالہ در ابطال شق اول چنانچہ باید بوضوح بیوست، چون یک
شق از شقوق استفسار اختیار کردہ شود و آن را بدلائل و براین ثابت نمودہ آید، اعتراض باز
عود میکنند بکہ آنقدر قوت میگیرد کہ رفع آن بحد مکابرہ می کشد،

(لغز شہائے صاحب سالہ) لیکن چون درین رسالہ نقد کلام منظور داریم، و
اظهار حق مقصود انچہ درین شق از لغز شہائے صاحب سالہ را پیش آمدہ نیز و انائیم،

لغزش اول، باید دانست که توحید حالی لفظی است مشهور الاستعمال در مباحث سیر و سلوک پس حل آن بر مسئله از مسائل واقع نفس الامریه که هرگز از مسائل سلوک معدومیت بغایت قبیح است، آری لفظ توحید فقط محتمل دو معنی است، و در آن کلمه دو اصطلاح جاری است؛ چنانچه در ادراق بالق بتفصیل مذکور شد، و چون این کلمه را بحالی توصیف کرده باشند احتمال آنکه مراد از آن مسئله وحده وجود باشد گنجائش ندارد، بلکه این احتمال شبیه بآن است که لفظ عین را بعد از توصیف با صره مثلاً بر چشمه آب حل کنند و لایحقی قبح علی احد من المخصّلتین.

لغزش ثانی مختار صوفیه وجودیه را تفسیر کرده است بآنکه اشیاء در نفس الامر بیک وجود موجود اند و ظاهر تبادر ازین تفسیر آنست که مراد وحده وجود خاص است، و هیچ علقه بر آن جرأت نمیکند فضلاً عن الصوفیه الوجودیه چه برین تقدیر لازم می آید که وجود آدمی و خرد و زنا و نماز یک باشد و این اشیاء با هم متخالفه الاحکام و الاثار نباشند زیرا که احکام و آثار از لوازم وجود خاصه اند، و عند اتحاد الملزومات اتحاد اللوازم و نیز حمل یک بر دیگر درست باشد زیرا که مناط مناط حمل اتحاد دو وجود خاص است، و عند تحقق المناط تحقق الحكم، و اگر مراد آنست که اشیا را هر چند وجودات مختلفه با اشخاص ثابت اند اما این همه وجودات مختلفه در یک مرتبه واقع اند از تحقق قوه و ضعف، پس آن نیز خلاف مذهب صوفیه وجودیه است، زیرا که نزدیک ایشان وجود علمی مرتبه ایست و وجود روحی مرتبه دیگر، و وجود مثالی مرتبه دیگر و وجود شهادی مرتبه دیگر باز وجود هری از آن رنگی دیگر دارد، و وجود عرضی رنگی دیگر.

و اگر مراد آنست که اشیا را نیز چند مراتب مختلفه است، اما نحو وجود دهم و احدست، پس آن نیز خلاف مذهب صوفیه وجودیه است، زیرا که وجود حق نزدیک ایشان وجود نفسی است و وجود خلق وجود را الطبی وجود حق مطلق است، و وجود خلق الی غیر ذلک من الفروق.

و اگر مراد آنست که وجود مطلق حقیقه واحده و در جمیع مراتب و اتحاد خصوصیات موجود است و باین اعتبارات احکام متباینه را تقاضا میکنند پس در مرتبه واجب است و فاعل مستغنی و در مرتبه ممکن است و منفعل و محتاج الی غیر ذلک و این اعتبارات متکثره در وحده حقیقه او تغیر و تبدل ایراث نکرده اند، بلکه جمیع مراتب و اتحاد خصوصیات باعتبار حد و تدبیر می

در آن حقیقت واحده در رنگ حدوث صورت در مرآة ظهورات مختلف پیدا کرده اند و با کلام مختلفه واقع متلبس گشته، و نظر بر آن حقیقت غیر از ثبوت واهی و تحقق عرضی و ظلمی که کالعدم است نسبت آن وجود صرف اینها را نصیب نیست، پس همین است بعینه ندیب حضرت شیخ مجدّد سابق گشت و انشاء الله تعالی بعد ازین نیز مذکور خواهد شد، آری ازین مطلب تعبیرات مختلف نموده اند بعضی از آن تعبیرات نزدیک حضرت شیخ مجدّد مقبول نیست، و لایق قدح انکار و التبیین فی حقیقه المطلوب لغرضش **ثالث** توحید را باین معنی غایه قصوی سیر و سلوک فهمیدن سر اسرار حجاب است، زیرا که این کلام معنی ندارد، و توحید را باین معنی غایه قصوی سیر و سلوک انکشاف این مسئله خواهد بود و آن انکشاف باعتبار لطائف و قوی در آنکه مختلف است، پس غایه قصوی هر لطیفه و هر قوه خواهد بود لغرضش **رابع**، سابق گذشت که مدعا صاحب اعتراض همین قدر است که مقام توحید حالی از مقامات عالیه است و بثبت مطلوبه نه آنکه در آن مقام دیگر نیست،

لغرضش خامس این دعوی را بے دلیل فهمیده حال آنکه دلائل بسیار بر این دعوی از کلام قدس صوفیه و اکابر ایشان در نقد تبصره گذشت، و همچنین از کلام حضرت شیخ مجدّد و مرآت و کرات این معنی منقول شد و نیز حضرت ایشان در مبداء و معاد و غیر آن مکاتیب خود تصنیفات دارند بر ثبوت جمت جامع بین الواجب و الممكن و مشارکت صوری بین صفاتهما، و بر آنکه مقوم باهیت و وجود کائنات، ذات حضرت حق است و آن ذات را تعالیت و تقدست اتصال بے کیف و اتحاد بے باعتبار ظهور با خلق ثابت است، و همین است توحید وجودی که حضرت مجدّد در شرح رباعیات خود بیان فرموده اند و تقویت نموده اند متصدی تطبیق درین معرفت و در اقوال علماء ظاهر گشته اند، قال فی المکتوب الثامن و التسعین من الجلد الثانی، وجود نزد این طائفه علیه اشرف و اکرم واعز اشیاء است، و آن را مبداء هر چیز و منشأ هر کمال میدانند، اینچنین جوهر نفس را بما سواهی حق جل و علاه که سر اسرار نقص و شرارت است تجویز نمی توانند نمود، و اشرف را نمی توانند داد، و مقتدای ایشان درین امر کشف و فراست، مکشوف و محسوس ایشان آنست که وجود مخصوص بحضرت حق است بجهان موجود و اوست تعالی و غیر او را که موجود گویند باعتبار آنست

که غیر را نسبت به ارتباط هر چند مجهول الکیفیه بود، بان وجود ثابت است، و در رنگ ظل که با اصل خود قیام دارد آن غیر نیز قائم بان وجود است، و ثبوتی که در مرتبه و هم پیدا کرده است ظلم از ظلال آن وجود است - انتہی -

و قال فی المکتوب لثامن والتسعين من الجلد الثالث، و انچه این فقر از اطلاقات ایشان معنی همه اوست "می فهمد آنست که این همه جزئیات متفرق حادث ظهور یک ذات اند تعالی و تقدس در رنگ آنکه صورۃ زید مثلاً در مریاتے متعددہ منعکس گردد، و ظهور آنجا پیدا کند، گویند همه اوست" یعنی این همه صور که در مریاتے متعددہ نمود پیدا کرده است ظهور یک ذات زید هست، اینجا که ام جزئیت و اتحاد هست، و کرام حلول و تلون ذات زید با وجود این همه صور بر صرافت حالت اصلی خود است و این صور دروے و نیچ افزوده است، و نیچ کاسته، آنجا که ذات زید است این صور او را آنجا نماند و نشانی نیست، تا با وے نسبت از نسبت جزئیه و اتحاد و حلول و سرلیک پیدا کند "سر الان کما کان" را اینجا باید جست چه در مرتبه که اوست تعالی چنانچه عالم را پیش از ظهور آنجا گنجایش نبود، بعد از ظهور هم آنجا هیچ گنجایش نبود، بعد از ظهور هم آنجا هیچ گنجایش نباشد، فلا جبره یکون الان کما قال ایضاً فی هذا المکتوب، و چون نوبت شیخ بزرگوار محی الدین بن العربی قدس سره رسید، او از کمال معرفت این مسئلہ دقیقہ را مشروح و مبین ساخت و مبوب و مفصل گردانید و در رنگ صرف و نحو و رد وین آورد، مع ذالک جمیع ازین طائفہ مراد او را نافیہ تخطیہ او نموده اند و مطعون و ملام ساختند و درین مسئلہ در اکثر تحقیقات شیخ محق، و طاعنان او دور از صواب بزرگی و دخور علم شیخ را از تحقیق این مسئلہ باید دریافت، نه بر او طعن باید کرد،

و قال فی هذا المکتوب ایضاً، اینجا علاقہ دیگر هم هست که علامہ به آن متهمی نگشته اند، و صوفیه بدریافت آن ممتاز گشته، و آن ارتباط اصالت و ظلیت است الی آخره ما قال،

و قال فی هذا المکتوب ایضاً، باید دانست از آن تحقیق که بیان نموده اند واضح گشت که صوفیه که قائل اند بکلام "همه اوست" عالم را با حق جل و علاء متحد نمیدانند و حلول و سرایان اثبات نمیکنند

و حمله که مینمایند باعتبار ظهور و ظلمیت است، نه باعتبار وجود و تحقق، و بهرحقیق از ظاهربارت
 شان اتحاد وجودی متوهم شود، اما حاشا که مرادشان آن بود که کفر و الحاد است،
 و قال فیہ ایضاً، بدانکه نفل شی عبارت از ظهور شی است در مرتبہ ثانیہ یا ثالثہ یا رابعہ مثلاً
 صورت زبید که در مرآتہ منعکس گشته است، نفل زبید است و ظهور زبید در مرتبہ ثانیہ و زبید فی
 حد ذاتہ در مرتبہ اصلی خود است که لفل خود را در مرآتہ ساخته است، بے آنکه در ذات
 و صفات او تلوئے و تغیرے رود چنانکه گذشت. انتهى.

قولہ چون توحید وجودی نزد ایشان متغیر نسبت این دعوی ہم همچنین،
 اقول معلوم کردی که حقیقت توحید وجودی از عمدہ مکشوفات ایشان است و نزدیک
 ایشان معتبر و مسلم، غایۃ ما فی الباب آنکه بر بعض تعبیرات موهم خلاف مقصود دیرین مسند انکار
 دارند و این انکار در حقیقت مطلوب قدر نمیکنند مثلاً تعبیرے که موهم انحصار باشد یا تبدل
 یا افعال یا موهم استناد احکام عینیت بسوئے مرتبہ عینیت هوئیہ و امثال اینها را منع می فرمایند
 و همچنین باصل عینیت در میان اصل و نفل که ربطے است خاص نیز قائل اند و بر ثبوت جهت جہو
 نیز معترف پس توحید وجودی نزدیک ایشان معترفے است حقہ چنانچه در مکتوب نود و هشتم از
 جلد ثانی می فرمایند و درین مسند در اکثر تحقیقات شیخ محقق است و طاعنان او دور از
 صواب، انتهى.

و چون توحید وجودی نزد حضرت ایشان معتبر است، این دعوی ہم همچنین، آری از جهال
 و نادانان اراذل اعتقاد میکنند که مذہب ایشان باند مذہب شیخ اکبر مخالف است و برائے
 پرورش این توهم خود کلمہ چند از عبارات ایشان دستاویز میسازند و سیاق و سباق کلام
 ایشان را مراعات نمیکنند و تمام مطلب را نمی فهمند لاجرم عوام کالانعام با ضلال ایشان گمراه
 شده اعتقاد تنافی مذہبین بهم میرسانند و احد الجانبین را بتخطیہ و طعن پیش می آیند، و ان
 الشیاطین لیکوحنون الی اولیائهم لیجادوا لکم و ان اطعتموهم انکم لکشرکون
 قولہ اگر از راه عقلی است، پس باید که عرض کنند تا از حقیقت دلیل گاه شویم که صحیح است یا فاسد
 اقول آری از راه دلیل عقلی میگوئیم، و قد عرفناه فی التبصرۃ بما لا مزید علیہ من تصویر

اطراف والتنبية على احكامه، وايضا نيز وليد چند از كلام بزرگان نقل كنيم، وعبارات
ايشان را بعينها ايراد نماييم، قال العارف الجامع في نقد النصوص، قال بعض اهل النظر
اما لبرهان الموضع تحقيق كون وجوده سبحانه عين ماهيته، وان ليست له حقيقة
وراء الوجود، فهو انه لو كان له وجود وماهية لكان مبدء لكل اثنين وكل اثنين
محتاج الى واحد، وهو مبدء الاثنين، والمحتاج الى المبدء لا يكون مبدء الكل،
فان قيل الماهية موصوفة والوجود صفة والموصوف مقدم على الصفة القائمة
به، فاما المبدء الاول واحد وهو الماهية

فيل الماهية على تقدير تقدمها على الوجود لا يكون موجودة، فيكون مبدء
الموجودات غير موجود في هذا الحال،

قال في الدرة الفاخرة، لاشك ان مبدء الموجودات، موجود، فلا يخلو ما يكون حقيقة الوجود
او غيره، ولا جازان يكون غيره ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده الى غير، هو الوجود
والاحتياج ينافي الوجوب فتعين ان يكون الوجود فان كان مطلقا فقد ثبت المطلوب
وان كان متعينا ينتج ان يكون التعيين داخل فيه، والا لتركب الواجب فتعين ان
يكون خارجا، فاما لواجب محض ما هو الوجود، والتعيين صفة عارضة،
فان قلت لم لا يجوز ان يكون التعيين عينه، قلت ان كان التعيين بمعنى مابه التعيين
يجوز ان يكون عينه لكن لا يضرنا، فان مابه تعينه اذ كان ذاته ينبغي ان يكون هو
في نفسه غير متعين، والا تسلسل، وان كان بمعنى الشخص لا يجوز ان يكون عينه، لانه
من العقولات الثانية التي لا يجازي بها امر في الخارج،

وقال المحقق السيد الزاهد الهروي قدس الله سره، وقد سنح لي في سابق الزمان
على بطلان التسلسل يثبت منه كثير من المطالب العالية.

الاول ان وجودا يمكن اى الوجود الذي به موجوديته قائم بنفسه واجب لذاته
لا نمليس قائما بالممكن على وجه انضمام، والا يلزمه تاخره عن نفسه، ولا على وجه
الانتزاع، والا يلزمه حين انتزاع الوجود المصدري انتزاع آخر بل انتزاعا غير متناهية

والثانی انه لابد لطبیعة الوجود المشتركة بین الوجودات الخارجية والذهنية عن
منشاء الانتزاع، وقال المحقق الدواني فی رسالة الزوراء، العلة للشیء بالحقیقة ما یكون
سبباً للنفس ذاك الشیء، فان ما هو علة لظهوره مثلاً فلیس بالحقیقة علة له بل لوصف
من اوصافه وهو ظاهر، وكون الماهیات غیر مجعوله بمعنی ان كون الانسان انساناً
غیر محتاج الى الفاعل لا ینافی ما ذكرنا، اذ نعني به انها بذواتها اثر للفاعل وبعد ذلك
لا یحتاج الى تاثیر آخر فی كونها هی ونفی الاحتیاج اللاحق لا ینافی الاحتیاج السابق
فاحسن التدبر،

تذكره واستبصار - اما تبیین لك بما قرع سمعك فی الحكمة الرسمية من ان حدوث
شیء لاحسن شیء محال - وان النشآن فی الحدوث الذاتی ایضاً كذا لك بالبرهان سجدس ذلك،
فاذن للعلول لیس مابین الذات العلة ولا هو لذاته بل هو بذاته الذات العلة شأن من
شیونه، ووجه من وجوده وحيثية من حیثاته الى غیر ذلك من الاعتبارات الالفة
تبصره فالعلول اذن لیس لا اعتباراً محضاً ان اعتبر من حیث نسبت الى العلة علی
نحو الذی انتسبت اليها كان له تحقق وان اعتبر ذاتاً مستقلاً كان معدوماً بل متمتعاً
یشبه السواد ان اعتبر من حیث هو فی الجسم اعني انه هیئة فی الجسم كان موجوداً وان
اعتبر انه ذات مستقلة كان معدوماً، والثوب اذا اعتبر صورة فی القطن فكان موجوداً
وان اعتبر مبناً للقطن ذاتاً علی حیاله كان متمتعاً من تلك الحیثية فاجعل ذاك مقیاساً
للجميع تعرف معنى قول من قال "الاعیان الثابتة ما شمت راحة الوجود" فانها لم تظهر
ولا تظهر ابداً بل انما یظهر اسمها.

تنبيه لما كان منتهى سلسلة العلة واحد والكل معلول له اما ابتداءً او بواسطة
فهو الذات الحقیقیة والكل شیونه وحيثياته ووجوده الى غیر ذلك من عبارات
الالفة، فلیس فی الوجود ذات متعددة بل ذات واحد لها صفات متکثرة كما قال
الله تعالی هو الله الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقَدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهِمِّنُ

الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ”

تذكره اخرى - كانك قد تفطنت فيما نهيت عليه في المباحث النظرية من ان انعدام الشئ بالمرأة محال، ان كل ممكن لما كان جائز العدم لذاته فلا يجوز انتفاء الذات بالحقيقة اذ لا بد لكل جائز الزوال من سنج ذات باق، وينتهى الى ما لا يتطرق اليه جواز العدم والا لكان له سنج آخر ويتسلسل، فاذن كل شئ ذاك وجهه، والواجب واحد فانهذ الممكنات كلها في ذلك السنج الباقي ”كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ“

تنبيه فزوال المعلول بالحقيقة ظهور العلة بطور آخر اذ تجليها بوجه شئ مغاير للوجه الاول، فهو اذن مزيلة العلة لاعتباراته وتطوره في شيرنه انتهى.

قال العلامة الفنارئي في شرح مفتاح الغيب، المقام الاول وهو الاشارة الى تصور وجود الحق وما هيته، هو ان الحق هو الوجود المحض الذي لا اختلاف فيه اى وجود الحق هو الوجود المحض، وهو الذى فسره الشيخ في هذا الفصل في الاعتبار السابق على اعتبار مبدئيته تعالى فقال وهو كونه وجودا فحسب بحيث لا يعتبر فيه كثرة ولا تركيب ولا صفة ولا نعت ولا اسم ولا رسم ولا نسبة ولا حكم بل وجود بحت،

فاقول معنى الوجود المحض الوجود المطلق اعنى ما لا يعتبر فيه قيد اصلاً وان احتل ان يوجد مع القيد وعدمها، وهو الماخوذ بلا شرط لا مقيد ابداً لا طلاق، اعنى المجرد من القيود الماخوذ بشرط لا، لان المحض هو الخالص من كل شئ، وهذا الوجود خالص من كل اعتبار وقيد،

اما قولنا لا اختلاف فيه، فاما اشارة الى هذا لتفسير معنى لا قيد فيه اصلاً اذ القيود منبع الاختلاف ومستلزمها، فحيث لا لازم وهو الاختلاف فلا ملزوم وهو القيود فعلى هذا يكون صفة كاشفة لاطلاق العادة حتى عن قيد الاطلاق، واما اشارة الى هيئته اذ قيل معناه لا اختلاف في ثبوته وذلك لان فى الوجود موجودا، وفي ثبوته ثبوت مطلق الوجود، اذ لا اختلاف فى وجوده اى من حيث الحقيقة وان اختلف

فيه من حيث الظهور وذلك لان القوة بين محقق قائل بان الوجود موجودا
 بوجود هو عينه وسنبرهن عليه بوجه، وبين اهل النظر القائل بان حقيقة الحق
 وجوده الخاص وهي موجودة، فكذا هو ومتى وجد المقيد وجد المطلق المحمول عليه
 بهو هو، فقولهم بان المطلق معقول ثان خطأ فاحش تعالى الله عن ما لا يليق به
 وبين متكلم قائل بان الوجود عين كل موجود كابي الحسن الاشعري وابي الحسين
 البصري فذا نك كما مر واصفة زائدة في كل لكني تخالف سائر الصفات بان وجود
 سائر الصفات بوجوه وصوفها، وهذه صفتانما يوجد الموصوف بها والالكان
 موجودا قبل وجوده ولا ريب ان سبب الوجود موجود، فالوجود موجود،
 تأييداً لبراهين على ان الحق اعني واجب لوجود الموجود لكل الخلق هو الوجود المطلق
 وهي من وجوه -

الاول انه لولاه فاما ان يكون لعدم او المعدوم او الموجود او الوجود المقيد والاولان
 باطلان، لانهما لا يوثران ببداهة الصبيان والمجانين والحيوان، وقول اهل النظر
 عدم المعلول لعدم العلة معناه عده التأثير لا تأثير العدم اي الواقع عند عدم العلة
 عدم المعلول فاللام مجازي كما في لدوا للموت وابنوا للخراب، غير ان
 البراهين متعاكسين للفرق بين سببي الفاعلية والغائية، او نقول من اول الامر
 لانهما لا يوثران في الوجود كما هو البعث،

واما ثالث وهو الوجود فلان موجوديته بالوجود الذي هو غيره، لانه اما صفتا الوجود
 كما هو النظر القاصر لاهل الظاهر او الموجود صفتا الوجود كما هو ذوق ذو التحقيق -
 وكل ما موجوديته بالغير لا يكون واجب الوجود،

ولا يقال الوجود عين الموجود، اما مطلقا كذهب شيخ المتكلمين او في الواجب فقط
 كذهب الحكيم، فلا يلزم من توقف موجوديته الواجب على الوجود، توقفه على
 غيره، كيف والسببية جينئذ اعتبارية اذ لا حقيقة لها بين الشيء ونفسه كما
 يقال قائم بذاته،

لأننا نقول تارة جدلاً، إن مذهب شيخهم منبى على عدم الاشتراك المعنوي للوجود
وهو باطل قطعاً، في مرضعه بعدم زوال اعتقاد مطلقة عند زوال اعتقاد خصوصية
وبكونه مورد التقسيم المعنوي ومذهب الكيم يبطله بأن مطلقة معقول ثان، أو
وجدحين ما يحاذى به في الخارج، وإن تخصيص الوجود الذي هو عين الواجب إن كان
بذات الواجب كان مركباً، وإلا كان عين الواجب هو معرض التخصيص فكان حقيقة
الواجب الوجود المطلق لا كما قال هذا خلف.

لا يقال خصوصيته بعدم الاقتران بما هيته ما يكون حقيقة الوجود المجرد لا المطلق
عندهم، ثم القيد العدمي لا يفيد التركيب الوجودي،
لأننا نقول معرض التخصيص هو المطلق لا المجرد، لأنافة التجرد التقيداً لقيد العدمي
يفيد التركيب في العقل وإن لم يفده في الخارج، والحق منزعه عنهما.

والضماً لما هيته المجردة لا وجود لها بالاتفاق والحق مجرد بالاتفاق.

والضماً المجردة ضلها لمخلوطة ومبائنها، وقد مر أن الشيء لا يؤثر في ضده ومبائنها، وإن
الوجود لما أمكن أن يكون عين الوجود فقد صح ثبوت الموجود للوجود، وسيجيئ أنه مستلزم
لما عليه أهل التحقيق أن الحق عين الوجود المطلق، وأخرى تحقيقاً أن الوجود له معنيان أحدهما
خلاف العدم ونقيضه، وهو اسم ويسمى الوجود الحقيقي، والثاني مصدرى وقد يستعمل
بمعنى المجردة أعني كون الشيء له الوجود الأول، ويسمى الوجود الإضافي كمضروبية
الشيء بسبب عين الضرب، والأصح إساده أي الضارب، بل التحقيق أن الضرب نسبة
بين الضارب والمضروب والنسبة نسبته إلى منتبها، فنسبته الضرب إلى الضارب
تسمى ضاربة وإلى المضروب تسمى مضروبية، وكل منهما يسمى حاصلاً بالمصدر
لا مصدراً، فالمرجودية مسببة بالوجود بالمعنى الأول وحاصله كمضروبية بالضرب
وهي الحاصلة للمخلوقات والأول ليس إلا لما لا وجود من ذاته بل عينه، وهذه نكتة
من تأمل فيها تنبه على مشاء اغلاط المضلة من المتفلسفين والمتحديقين تحت المضلة

وأما الرابع وهو الوجود المقيد؛ فاما ان كان الواجب كلاً الامرين فكان مركباً، أو الوجود فهو المدعى أو القيد فالوجود معروضه أو عارضه، فان كان الواجب هو القيد هو المعروض كان وجود الواجب معلولاً في الخارج، إذا الكلام في العروض الخارجى فيكون هو ممكناً، وعليه متقدماً في الوجود كما هو شأن العارض الخارجى، ويلزم منه محالات متعددة، لأن كان القيد وهو الواجب هو العارض كان نفس الواجب محتاجاً ومعلولاً في الخارج لان العروض خارجي فيلزم الخلف وإمكان الواجب،

البرهان الثاني ان حقيقة الحقائق^١ لو لم يكن الوجود المطلق فاما ان يكون الخاص كقول شيخى المتكلمين أو لحكيم أو يكون وجوده زائداً كقول جمهورهم اعنى الزيادة في العقل مما يعرف بها القائلون بالعينية، وكل من القولين الاخيرين باطل، فالحق هو الاول، اما عينية الوجود الخاص فلان ما به خصوصيته ان كان داخلًا في تركيب الواجب وان كان خارجاً كان الواجب محض ما هو الوجود وهو المطلق، والخصوصية صفة عارضة وقد مرت حقيقة، ثم لابد من امتيازها في ذاتها لاجاز ان يكون امتيازها بعدم المقارنة والا لم يقارن الخصوصية العارضة كما هو زعمهم فتعين ان يكون امتيازها بالعدم اعتباراً بالمقارنة وهو المطلق المطلوب،

وأما زيادة الوجود في الخارج فهذا مع شهرة بطلانه واستلزامه المحالات من تقدمه على الوجود في الخارج وتعدد وجوداته والمعرض وحدته بل عدم تنهاى الوجودات المحققة في كل موجود، بل اذا نسب الى جميع الوجودات الخارجية يلزم عدم الوجود له في ذاته وحصوله بمخلوقه وتأثير المعدوم في الموجودات،

نقول فيه لاجاز ان يكون كل من العارض والمعرض الموجودين في الخارج واجبا، والا تعدد الواجب وان كان ممكناً لاجاز عدمه وكل من جواز عدمه لا مهية والوجوديين في الواجب، اذا لا يتحقق الا بهما.

فان قلت كل منهما واجب بمعنى آخر، فالماهية واجبة لذاتها. اى لنفسها. والوجود

واجب لذاته وهو الماهية لاقتضاها اياه -

قلت هذا اجتهد في صدق الواجب لذاته على كل منهما بكل من الاعتبارين والصادق بكل من الاعتبارين ان كان هو الواجب المطلق فقد تعدد وان كان المطلوب هو الواجب باحد الاعتبارين فبالاعتبار الآخر كان يمكن وجائز الزوال في نفسه وفيه الحال المذكور **البرهان الثالث** انا لان شك ان الصور آثارا للمعاني والحقائق مؤثرة فيها لا باعتبار النسب الاسماوية المتعينة بسببها يدل عليه استدلال اطباء بالاعراض على الصحة والامراض واستدلال الصيدلاني بالالوان والطعوم وغيرهما على طبائع الادوية والطعوم واستدلال علماء علم الفراسة بالمحلى على الاخلاق والامزجة والاعراق والوجدان اول دليل على ان الحركة الظاهرة للباحث الباطني اعم من ان يشعريته المتحرك ام لا، واذا تقرران الحقيقة هي المؤثرة في الصورة كان الاثار العامة مستندة الى الحقائق الشاملة فاذا اردت ان تطلب الحقيقة المؤثرة في جميع الوجودات تعين ان يكون حقيقة شاملة لها، ولذا لك الاحقيقة الوجود المطلق وهو المطلوب، **البرهان الرابع** ان مطلق الوجود مجرد بصدق قولنا الوجود وجودا ما بصحة حمل الشيء على نفسه وان كان غير مفيد او بالذات، لان الماهيات غير مجعولة اربال ضرورة لا متناع سلب شيء عن نفسه من حيث اخذ هذا او خارجا او مطلقا.

لا يقال كما في المراقف والمقاصد سلب الشيء عن نفسه جائز عند عدمه لصدق السلب ^{في الحقيقة} لا انا نقول غلط ناش من عده الفرق بين اخذ الموضوع مطلقا، وبين اخذه موجودا، والفرق قطعي والا لم يكن الماهيات المحدومة ماهيات ممكنات كانت او امتنعات وايضا لم يتحقق القضية الذهنية ولا الطبيعية ولزم من انتفاء المقيد اعني الماهية المخلوطة انتفاء مطلق الماهية، وغير ذلك من المفاسد،

اولان مجردية كل بالوجود كما مر وسبب الوجودية مجرد باتفاق سمي الصانع، وببداهته الصبيان والحيوان كما مر بخلاف سبب المضروبية فانه ليس بمضروب لان معنى المضروب من وقع عليه الضرب لا ماله الضرب، ومعنى الموجود ماله

الوجود، فلهذه الأدلة الأربعة قائمة على أن الوجود موجود وما ذكره الشيء من لزوم التركيب فيما هو الموجود، ظاهر المنع. لأن التركيب في مفهومه لا يقتضي التركيب فيما صدق عليه، ولا لم يصدق على البسائط أصلاً، فلم يصدق على المركبات أيضاً، لأن موجوديته المركب يلزمها مجردية البسائط، نعم يقتضي مفهومه أن يكون الموجود أي ماله الوجود. غير الوجود، لكن عقلاً كموضعية الشيء لنفسه لا خارجاً بشموله ماله الوجود الغير الذاتي كما سيأتي ثم نقول وكل موضوع له المحمول فالوجود له الوجود، وكل ماله الوجود موجود، وما يدل عليه شيخنا المتكلمين والحكماء، وأن وجود الواجب عين ماهيته وماهيته موجودة، فكذلك هو وذلك لأن معنى الموجود ماله الوجود، لا من حده عنه الوجود، بخلاف الكتاب فرضاً، ولا لم يصدق على المخلوق ولا وقع عليه الوجود كالمضروب مثلاً، ولا لم يصدق على الخالق،

فإن قلت الذي تفقوا عليه أن وجوده الخاص عين ماهيته لا وجوده المطلق فلا يلزم إلا أن يكون الوجود الخاص الواجب الذي هو عندنا عين الحقيقة الموجودة،

قلت كل ما يصدق على ما هو عين الموجود فهو مجرد، فالوجود المطلق مجرد ثم نقول ولا شك أن الوجود للوجود ضروري لما مر أن ماهيات غير مجعولة وأن سلب الشيء عن نفسه منتهى وإنما أتى له لما قيل كل حكم ثبت لشيء بواسطة أمر ثبت لذلك الأمر بالذات كقد تقدم وحدوث الحدوث، وتعيين التعيين وغيرها، فكذلك الوجود ذاتي بلا علة. ولأن ذات الشيء لا تعلل بثبوتها كما لا يبرهن عليه أشائنا، لما قلنا فيما مر عن الطوسي أن كل ماهية وجودها عينها فهي واجبة لذاتها، وكل ما وجوده ضروري فهو واجب، ثم لا واجب إلا هو لا متلغ تعدد الواجب، وقد أبرهان يمكن أن يستنتج منه براهين عديدة عزيزة.

البرهان الخامس أن الوجود المطلق لو لم يكن موجوداً، كان معدوماً، والأكذب أجل البدييات، فارتفع الثقة عن العليات لكن المعدوم أن كان بمعنى المتصف بالعدم، لزم اتصاف الوجود بالعدم واجتماع النقيضين، وأن كان بمعنى المرتفع رأساً فالوجود المطلق لو ارتفع ارتفع كل وجود حتى للواجب، كما أن الإنسانية المطلقة لو ارتفعت، ارتفعت كل إنسانية

فلم يبق الانسان وارتفاع وجوده الواجب متنع فكذا ارتفاع الوجود المطلق وكل ما ارتفاع وجوده متنع فوجوده واجب لما عرفت في الطبعيات، لا يقال فيه اشكالان

الاول ان الواجب بالذات الذي هو البحث ما يمنتنع ارتفاع وجوده لذاته وههنا امتناع وجود وجود المطلق، لكونه مستلزما لارتفاع وجود الواجب فان المطلق لازم من ارتفاع اللازم، ملزوم لارتفاع الملزوم فهو كما متنع ارتفاع العقل الاول الذي هو لازم الواجب بالذات عندهم ولا شك ان وجوبه بالغير لا بالذات، لان جوابه ان ارتفاع الحقيقة الكلية التي هي ذات الافراد لقوامها، عين ارتفاع الافراد التي من جعلتها الوجود وجود الواجب اذ الفرق بين الذاتي واللوازم الاخر فيما ذكرنا وان رفع الذاتي عين رفع الماهية بخلاف رفع اللوازم الاخر كما العقل الاول للواجب فتبين الفرق وخصص الحق،

الثاني التقص بمطلق التعيين فان ارتفاعه يوجب ارتفاع تعيين الحق الذي هو عين الحق كما علم فيلزم ان يكون مطلق التعيين حقيقة الحق وليس كذلك بل التعيينات مجالي تنزلاته

لان جوابه ان تعيين الحق نسبتا فكونه عين الحق معناه ان لا وجود له الا وجود الحق لان له وجود حقيقة هو عين وجود الحق كما للوجود، فان قلت فكذا كل تعيين لسببة فيكون عين التعيين بذلك المعنى فما الداعي الى الفرق بين تعيين الحق وتعيين غيره،

قلت هو ان التعيين ما يسمى غير باعتبار على اعتباره كاجتماع الحقائق حقا او مثالا او روحا بخلاف تعيين الحق الاحدى او الواحدى اما الاول فهو صورة علمية بنفسه في نفسه لنفسه وفسرها الشيخ بكونه غير متعين قال الحكم عليه بذلك وهذا انما يلحقه في مرتبة التعيين الاول الذي هو الحد الفاصل بين كمال الاطلاق حتى عن قيد الاحدية وبين ما اندرج تحت الشهادة او قبل الحكم عليه ولا وصف له بالاحدية ولا بعد مها.

وجوابها ما مر في الامهات ان الحق وجود الكلي الطبعي في الخارج بوجود احد قسميه وهو
 المخلوط وقد اندفع ثم شبه منكريه قالوا الموجود هو الهوية لا الماهيات الكلية قلنا الهوية
 هي الماهية مع الشخص والشخص نسبتا اعتبارية فلم يبق متحققا الا معرفة
 لا يقال الموجود مابا الشخص والهوية الموجودة من الانضمامات
 لاننا قلنا مابا الشخص له ماهية تفرض انها غير موجودة فتنفى شخصه والانضمامات
 نسب اعتبارية فليست عين الهوية الموجودة بل لها مدخل في ذلك
 هذا اذا اريد بالطلق الماهية المطلقة المفسرة بالتعيين العلمي اقسام للتعيين الوجودي
 فهي التي اختلفت في وجودها بل اجزاء الماهية لم يظهر ولا يظهر ابدأ على ما قال في النصوص
 اما لو اريد بالطلق الوجود الذي هو اعم من ان يتعين بالتعيين العلمي اما الخارجى ويكون
 كل من التعيينين اسما وصفة بحسب مرتبتهما فهما يتعان له بل اعتبارا له فكيف يتوقف
 وجوده عليهما

فالتحقق ان الوجود للوجود ذاتي والتعيين بحسب مرتبة الماهيات والهيئات نسبة
 وصفاته التنزيلية من الكلية الى الجزئية

الثانية ان لا يتحقق العام الا في ضمن الخاص فلا يتحقق الواجب الا في ضمن غيره وهو محال
 وجوابها بعد انها تدفع ورود السؤال الاول ما مر ان الموقف تحققة على تخصص وتقييد
 بخصوص لما هو الذي له ماهية وهوية غير الوجود فلا يتحقق الاستقاراة ماهية وهوية
 بوجوده اما الذي وجوده عين فوجوده ذاتي واجب له وعدمه سلبا لشيء عن نفسه
 وقد ظهر امتناعه فكيف يتوقف هويته ذات مثل هذا على شيء ولو على تعيين الاول للحدوث
 الجاه بالنسبة الى الحق

نعم يمكن ان يتوقف هويته من حيث كمالاته الاسماوية على المظاهر لكن بالشرطية
 لا بالعلية وجلة الكلام فيه ان تحقق الذات المطلق اما يتوقف على تحقق صفاتها واحوالها
 المشخصة بدون عكس او بالعكس كذلك ولا توقف من الطرفين اذ لكل توقف على الآخر
 من وجه فالاول بين الاستحالة لان توقف الذات على تحقق احوالها دورا يقتضى

ان يكون الذات والحال على عكس المفروض والثاني يقتضى ان يتعين مطلق الماهية قبلها تعيناً شخصاً فلا تكون تبعاً في الوجود، وسره ان عدد التوقف من اهل الطرفين بل من احدهما يمنع سريان سر الجمع الاحدى الالهى فلا يوجد الحق هو الرابع ان يتوقف الاحوال على الذات في انتساب الوجود والماهية على الاحوال في التعيين،

لا يقال فيوجد الماهية قبل التعيين، لأننا نقول نعم فيما وجوده عينها. اما في غيره فانما يلزم لو لم يكن احد التعينات لازمة، ولقد مر الذات في تقدمها بالذات كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم ولا يلزم من عدم وجود الملزوم بدون لازمه توقف عليك كالثلاثة بدون الفردية والجسم بدون التحيز وهذه النسبة هي السارية فيما بين الحميولي والصورة والجوهر والعرض من توقف الحميولي والعرض في القيام وتوقف الصورة والجوهر في الشخص فانها سر سريان وجود الحق في المظاهر فان تقيدته تنزل من كماله الذاتي الاطلاق في يتوقف بوجه الشرطية على نسبة الاسمائية الى الحقائق العلمية التي هي بالنسبة الى ذات عين المجولية حسب استعداداتها لصوراً واعياناً ظاهرة فالتوقف ولو بالشرطية انها هو لبعض سمائه وصفاته على البعض لا لذاته المطلقة الغنية عن العليين فافهم وتسلم عن ورطه مجرد التشبيه والتنزيه

الثالثة لو كان الوجود المطلق واجباً كان كل وجود واجباً حتى وجود القاذورات والخنازير والحيات، تعالى الله عما لا يليق به.

وجوابها ما مر ان الوجود الاضافي في الحقائق الممكنة بمعنى الوجودية اى نسبت خاصة الى الوجود الحق لا عينه ولا يلزم من وجوب الشيء في ذاته وجوب اثباته الى شيء مخصوص فلا يرد ان الوجوب اذا كان مقتضى لذات كان لازمه فايها وجد وجد معه لان مقتضى الذات تحقق في نفسه او في الجملة لا تحقق من حيث النسبة المخصوصة كما ان حقيقة الجسم يقتضى تجسماً ما وتحيزاً ما، فهما لازماه لا المخصوصان فالتحقق ان المتعدد حسب تحدّد الماهية الجنسية او النوعية او الشخصية او العرضية هو الوجودات

أي محال نسب الوجود لانفس الوجود ثم ان نسب الاسماءية منها لجماليتها لطيفة متعلقاتها مستحسنة بالنسبة الينا ومنها جلالية قهرية متعلقاتها مستكرهة في انظارنا القاصرة لكونها مهلكة او موزية او غير ملائمة ولكل بالنسبة الى حيطة قدرته وحكته وسعة علمه كمال كما مر في الاصل العاشر الا ترى انهما سندوا مثل خلق الحيات والخنازير والقاذورات اليه في الواقع وان احترزوا عن سوء الادب من التصريح بذلك فمثله بعينه الانتساب الذي عندنا الى اسمائه التي هي مثل القاهر و الضار و المنتقم و المذل وغيرها من الاسماء الجلالية فلا ريب ان مجموع الجلال والجمال يتحقق الكمال،

الرابع ان الوجود ليس بموجود كما ان الكتابة ليست بكاتبة والسواد ليس بملون حتى قيل مبدأ المحمول من افراد بنقيضه الا ان يريدوا بقولهم الوجود موجود ان الوجود وجود لان هذا وجود لكن المراد بقولنا الواجب موجود هو الثاني دون الاول فان قلت لولم يكن الوجود موجودا لكان معدوما ولزم انتصاف الشيء بنقيضه قالوا في جوابه ان الممتنع انتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمراعاة نحو الوجود عدم لا بالاشتقاق نحو الوجود معدوم اذ هو كقولنا الكتابة ليست بكتابة ولذا قال الفلاسفة الوجود المطلق من المعقولات الثانية وقال مثبتو الحال من المتكلمين انه من الاحوال

وجوابها ما مر ان الوجود ماله الوجود لان صدر عنه كالكاتب بل التحقيق ان معنى الكاتب ايضا ماله الكتابة لان صدر عنه والا كما في اسم فاعل كذا الذي ليس كذا كالكاتبة والمنتقم وقولنا ماله الوجود اعني ماله الوجود الزائد او غيره او الخارجى او العقلى والوجود بماله الوجود بغير الزائد لا ممتنع الشيء عن نفسه فيجب اثباته ولذا قالت الفلاسفة بان وجود الواجب الموجود عينه وكذا الاشاعرة في كل موجود فهموا اكثر العقلاء ومعتزفون بان الوجود موجود بالشكل الاول القائل ان الوجود عين الماهية الموجودة وكل ما هو عين الموجود موجود فكذا الكاتب بمعنى ماله الكتابة ولو غير زائد تصدق على الكتابة بحسب المعنى الوضعي غير ان العرف اشتهر باطلاقة على احد قسميه وهو ماله الكتابة الزائدة فلا ينافي عموم حقيقة اللغوية احد القسمين له فظهر فساد القول بان الوجود حال او معقول ثان

تعالى الله عن ذلك اللهم إلا ان يراد انتساب الوجود الى الماهية فانه من الامور العقلية وبه يقول المحقق ،

الخامسة ان الوجود المطلق ينقسم الى الواجب والممكن والقديم والحادث والمنقسم الى الشئ وغيره لا يكون عينه فضلاً عن ان يكون المنقسم الى الممكن واجباً والى الحادث قديماً، وجوابها ان الوجوب والامكان والقدم والحادث اسماء نسب للوجود اعني الموجوديات وليست من الاسماء الذاتية اعني التي نسبتها الى المتقابلات سواسية فالقسيم في حقيقة نسبت الوجود لا لنفسه

السادسة ان الوجود يتكثر بتكثر النحل والتكثر لا يكون واجباً اذ يجب وحدته، وجوابها ان المتكثر والمتعدد نسبة وشيونه لا عينه لما قيل ان الوجود عند الضمان الى الماهيات لا يكون غير الوجود بل هو واحد لكن يسمى بواسطة الانضمام حصته فيكون هو في حد ذاته مع جميع التعينات واحداً بالشخص كائناً في كل آن في شأن بل في شئون بواسطة تغيرات التعينات فاللازم من تعدد التعينات تعدد الموجودات، والموجوديات اعني نسب الوجود لا تعدد لنفس الوجود،

لا يقال فلا يكون مطلقاً كلياً ومشتراً كما هو شأن الواحد بالشخص حتى لو التزم كية لا يكون موجوداً في الخارج فلم يكن واجباً،

لأن القول حاسب لبشي عنه بان كون شخصاً بحسب الخارج والكلية انما تعرض له في الذهن فلا منافات بينهما، وقال وبهذا يدفع ايضا ما يقال لو كان كلياً كان الواجب واحداً بالنوع لا بالشخص وهذا الجواب ان يكون شخصاً في الخارج واحداً بالنوع في الذهن وفيه تأمل لان تعين الوجود الواجب في نفسه عينه فان كان المتعين بذالك التعين شخصاً لا يتصور كية ونوعية ذهناً كمتعين زيد وان كان ذلك التعين نوعياً كلياً لا يكون شخصاً، نعم تعين حقيقة الجزئ غير تعين ذاته لذا كان الاول كلياً والاخر جزئياً، وليس للوجود الواجب في نفسه لا تعين واحده هو عينه،

فالجواب الحق ما مر ان تعين ما عد الوجود انما هو بمقارنته الوجود لماهية اولهوية

وتحققه بهما اما الوجود المطلق فتعينه عين وحدته ووحدة عين حقيقته واما بالذات
لا ينفك ولا يزول فلا يتصور التعدد والاشتراك الا في نسبة الجزئية الكلية ونفسه
كما هو في كل الاحوال فوحدة في اقصى الكمال حتى لا يتصور في مقابله كثرة بل وحدة
لانها عين حقيقة يكون عين الكثرة اذا حقت والتي تنقسم الى الجنسية والنوعية والشخصية
هي الوحدة العددية المتصورة في مقابلة الكثرات وحدة الحق في ذاتها بمنزل عنها فلا يوصف
من حيث هو لا بالكلية ولا بالجزئية ولا بالنوعية ولا بالشخصية بل هذه احوال الذب
العلمية اذا لم يكن لتعينات لساائر الحقائق الاباحدها اللهم لا ان يراد بالوحدة الشخصية
وحدة ذاتية يمنع الاشتراك في عين تعين موضوعها كالتعين الاول لذات الحق تعالى
فيتناول احدى الحق يدل عليه ما قال الشيخ في النصوص ان اطلاق اسم الذات لا يصدق
على الحق الا باعتبار تعينه الذي يلي في التعقل الخلق غير الكل الاطلاق الجهول للنعته الغير
الاسم وانه وصف سلبى للذات فانه معروف لا يتميز عن كل حين وانما الامر الثبوتى
الواقع هو التعين الاول وانه بالذات مشتمل على لاسماء الذات التي هي مفاتيح الغيب
والاحدية وصف للتعين لا وصف لطلق المعين اذ لا اسم لالطلق ولا وصف ومن
حيثية هذه الاسماء من حيث عدم مغايرة الذات لها فنقول ان الحق موثر بالذات هذا كلامه
وانما قال في تعقل الخلق غير الكل لان التعين الاول في تعقل الكل مطلق بالنسبة الى كل
تعقل لما قال الشيخ في موضع آخر من هذا التعقل التعينى وان كان يلي الاطلاق المشار
اليه فانه بالنسبة الى تعين الحق في تعقل كل متعقل مطلق وانه اوسع التعينات وهو
مشهود الكل وهو التجلى الذاتى وله مقام التوحيد الاعلى ومبدئية الحق يلى هذا التعين
والمبدأ هو محدد الاعتبارات الظاهرة والباطنة والمقول فيه ان وجود مطلق واجب واحد
عبارة عن تعين النسبة العلمية الذاتية الالهية والحق من هذه النسبة يسمى عند
المحقق بالمبدأ الا من حيث نسبة غيرها ثم كلامه

السابعة ان مقول على الموجودات بالتشكيك فانه في العلة اقوى واقدم واولى منه
في العلل ويمتنع ان يكون الواجب مقولاً على غيره لان التشكيك يكون زائداً والزائد على حصص

الوجود لا يكون عينها،

جوابها ان المقولية نسبة الوجود فكما لم يكن التعدد الا فيها لم يقع التشكيك الا فيها -
بناء على اختلاف قابليات المتعلقات او اختلاف بذاتية الوجود وعرضية قال الشيخ
في الرسالة الهادية، ما يقال ان الحقيقة المطلقة يختلف بكونها في شيء اقوى واقدم واولي
وكل ذلك عند المحقق راجع الى الظهور بحسب استعدادات قوابلها، والحقيقة واحدة
في الكل والتفاوت واقع بين ظهوراتها بحسب مقتضى لاتعين تلك الحقيقة هذا كلامه
الثامنة اشترك الوجود معنويًا بين الواجب والممكنات قد ثبت بالبرهان النير كما من
فلو وجد الوجود فاما بوجود زائد او بوجود هو نفسه وإيّا ما كان فليس طلاقه على جميع الموجودات
بذلك المعنى فلم يكن مشتركًا معنويًا، هذا خلف،

جوابها ان الاشتراك بمطلق النسبة الكلية والافذاتها غنية عن العالمين على انالما
فسرنا الوجود بماله الوجود اعلم من ان يكون زائدًا او نفسه فقد حصل معنى يصبح مشتركاً به
التاسعة ان دليلهم في اثبات زيادة الوجود على الماهية ان انقلها واشك في وجودها
جوابها المعقول غير عين المعقول جار في وجود الوجود ثبت بذلك ان ليس عينه
العاشرة ان مفهوم الوجود وهو الكون العام معلوم لكل احد حتى قيل ببدايته
وحقيقة الواجب غير معقولة فلا يكون هو اياها،

جوابها منع تعقل كنه ماهية الوجود فضلاً عن بدايته ولو سلم البداة فقد
قيل تلك في تعقل الوجود نفسه ثم لكون عبارة عن نسبتها الى الكائنات من مجاليه
ومظاهره لا عن حقيقته بل سيحى في مفتاح الغيب ان قولنا هو وجود للتفهيم لا ان
ذلك اسم حقيقي له قال الشيخ في تفسير الفاتحة ولا اختلاف في استحالة معرفة ذاته
سبحانه من حيث حقيقته، لا باعتبار اسم او حكم او نسبة او مرتبة انتهى كلامه الفارسي
(تحقيق الوجود والماهية للشيخ علي بن محمد شارح النصوص)

وقال العلامة المحقق المدقق شارح النصوص وصاحب ادلة الترجيح الشيخ علي بن احمد قدس
في اوائل مستزج الخصوص في الفصل الثاني في البراهين العقلية ان ههنا مقامين أحدهما

في تحقيق الوجود المطلق في الخارج، والثاني في وجوبه بالذات.

المقام الاول اعلم ان تحقق الوجود عند الافكار اظهر من تحقق النور الحسى عند الابصار، لكن شدة الظهور عكست فيها الامر اى ضده، كما ان نور الشمس لما بلغ نهاية الاشراق ظن بعض الاحداث انه ليس وراء الالوان لكن غروبها بين الفرق الضروري بين محل الظل وموقع الضياء وليس كذلك الوجود الذي هو نور الالوان، لدوام حضوره مع الاشياء على نسق واحد، فان كثيرا من مهرة النظر تحققه في الخارج فزعموا ان ليس فيه الا للماهيات وانما هو من لعقولات الثانية والاعتبارات العقلية المحضة وكل ذلك لكون النهاية تشبه البداية لا متنازع التحقق وراعه امتناعه دونها، أو الامتناع ان يتحد ان في حقيقة يختلفان بالنسبة فلم يكن بد من كشف ما اشبه عليهن فنقول لا شك ان لكل ماهية وجدت تحققا، فالتحقق المطلق اما عينه او جزؤه، فظاهر انه لا يكون مجردا من اعتبارى، واما زائد فلا شك بان قوام التحقيق المويّد به ضرورة ان القيد وصف لا يقوم بذاته، فاما ان يقوم بالتحقيق المطلق او بالتحقق والثاني بين البطلان فتعين الاول ومابه قوام المحقق اولى به ان يكون محققا، ولئن كان القيد اعتباريا فالمحقق هو المطلق ولئن منع ثبوت تحقق للماهية كانت الخارجية عين الذهنية اذ الذهني اولى بان يكون اعتباريا، على ان التحقق لو كان اعتباريا والماهية اعتبارية فالكل اعتبارى حتى المعتبر على ان ثبوته هلاك بالضرورة فنعه مكابرة.

قيل لو ثبت لكل ماهية تحقق، كان لنسبة اليها تحقق وبينهما نسبة محققة وتسلسل، قلنا ان لم تكن موجودة فظاهرا وان كانت فالنسبة الثانية عين حصولها، قيل ان ثبت لها حقيقة لا يستقل ولا تتأخر عنها الثبوتها به فلا يثبت بها، ثم انه ان يكون كيفية يتقدم عليها محلها، ويصير اعم منه على ان حيث يقوم بها فيفتقر اليها، قلت ما ليس بجوهر قد لا يكون عرضا، والكيفية عرض وليس معنى القيام الافتقار فالصورة تقتقر الى الهيولى

قيل تحقق الحادث العدوة الآن ليس بحاصل، إلا بتحقيقه حين لا تحقق له، وإذا حصل
يقال حصل محققة بعد ما لم يكن، فالتحقيق بين حيث هو غير حاصل،
قلنا ليس بحاصل له، وهو حاصل لنفسه، واللازم سلب الشئ عن نفسه والحاصل بعد ما لم
يكن مقارنة لا نفسه.

قيل الماهية ثابتة، فلو ثبت المطلق تعدد في كل ما وجد، وفيه تحصيل لحاصل،
قلنا إن أريد بتحقيق الماهية امتيازها فظاهر أن التحقيق واحد، وإن أريد بوجودها
فهي للماهية بالوجود وله بنفسه على أن التكرار هو بالنسبة إلى امر واحد وهو امر أن
قيل يصدق على الاعتباريات ويمنع كونها جزئيات الحقيقية.
قلنا إذا كان في الخارج، والصادق عليها وهي -

قيل لو كان حقيقياً تكثر الواحد، لا نتحقق الشئ في نفس غير تحقق في مكانا وزانا وحالة
قلنا ممنوع، وإنما تكثر الإضافات،

قيل لو تعين بنفسه انحصر في الواحد والكثير مشاهدة، فهو كلي لا يفيد ضم جزئية
الماهية الكلية، فيتحقق به في الخارج فهو كسائر الكليات الاعتبارية، فلا بد لتحقيقها
من انضمام التعيين، وبلزومها إليها. فهو الوجود العيني والتعيين اعتباري لأنه انضمام
الشخص، وهو ذهني إذا لو كان خارجياً، لم يضم إلى الماهية الذاتية الكلية في الخارج،
وكذا ملزومه إذا الاعتباري لا يلزم الحقيقي، إلا امتنع تحققه بدون اعتبار، والحقيقي
متحقق بدون الاعتبار.

قلنا متعین بنفسه، والتكثر إنما هو للماهيات وتعينها إما بنفسها بشرط اتصاف بالوجود
أو بأسباب خارجية وإن لم يتعين بنفسه فيجوز أن يكون العيني لها طبيعة متعينة
أو من حيث هي من الكلي أو الجزئي لا نفس التعيين ولا ملزومه.

المقام الثاني - فيه طرق -

الأول أن الوجود مشترك بالمعنى بين كل موجود بالذات لا يقبل العدم فطلق المحيط
واجب إما الاشتراك فبديهي ولو عند تصوره بوجه أو بالفكر لكن لغاية وضوحه

اشتبه امره فجعل عين الماهيات فيه بانه يبقى اعتقاد الوجود مع زوال اعتقاد الخصوصية
 قيل يزول اعتقاد وجود خصوصية بوجود اخرى فاين يبقى المشترك بينهما،
 قلنا نحن نجد ان متعلق اعتقاد الباقي هو معنى الوجود، وان لم يوضع له لفظ قط -
 قيل لا يزول اعتقاد وجود الشيء لو اعتقد انه نفس الوجود، ثم انه جوهر، ثم انه عرض
 وللوجود وجود وتسلسل،

قلنا وجود الوجود عينه في الحقيقة، غيره بالاعتبار وينقطع التسلسل بقطعه، وكونه
 زائدا في صفة لا يستلزم زيادته في اخرى،
 قيل في مشترك بين نفسه وغيره -

قلنا يكفي المغايرة الاعتبارية، وايضا بان الموجود ينقسم الى واجب ممكن ولزوم مشترك
 قيل الاشتراك لفظي، وهذا العالم اما ممكن او واجب والمورد نفس الماهية -

قلنا قسمة عقلية لا يتوقف على وضع معللة بان وجوده ان حصل من ذاته فواجب، او من
 غيره فممكن ومنع التعليل بتقدير عينية الوجود لا متناع ان يقال لهوية الخاصة ان اقتضت
 نفسها لذاتها فواجبة، والا فمكنة اذ لا معنى له مكابرة لصحته بالضرورة، والماهية المطلقة
 انما ينقسم بانضمام منضم فان ضم اليها الوجود فلا بد من بقائه مع قسمتها، وهذا هو
 الوجود فاشترك الاستلزام مشترك الوجود ولا ينقضان بالماهية والشخص لا مشترك
 مطلقتهما، وايضا بان الشيء ينحصر في عام وخاص الموجود والمعدوم عام فكذا مقابلة
 والا انحصريين - عام وخاص،

قيل رفع هويته خلاصة انحصريته وبين ثبوتها قلنا يفهم الجمهور العموم -
 لا يقال ان وجد الرفع العام في سائر الهويات الوجودية اجتمع فيهما النقيضان، والا
 امتنع صدق رفع شيء غير تلك الهوية،

لانا نقول هو وان كان عاما بحسب لهويات لكن لا تحقق له من حيث هو بل شيء
 من الاضافات،

وعرضت هذه الشبهات بادلة عينية الوجود للماهيات،

فمنها ان زاد فالماهية من حيث هي معدومة فيلزم اتصاف الموجود بالمعدوم،
 قلنا من حيث هي لا يتصف بهما بل ينضم ان اليها انضمام السواد والابيض بالجسم،
 ومنها ان الصفة الثبوتية للشئ فرع بثبوتها في نفس بالضرورة فيكون لها قبل وجوده
 وجود فيقدم على نفسه ويتسلسل؛

قلنا الضرورة في صفة ثبوتية هي غير الوجود،

ومنها لو زاد لكان له وجود، قلنا ثبتت الشئ لنفسه ليس امر زائد اعليه والمتناع العدم
 على الوجود فهو ايضا بديهي لكن لماذا ذكر نب عليه بان قبوله العدم ما بعروضه له فيلزم
 اتصاف حد النقيضين بالآخر والا فيلزم انقلاب طبيعة الى طبيعة الاخر وبطلانها ضروري
 قيل المراد امكان انتفاء قلنا لما امتنع ان يكون نفس الانتفاء امتنع امكان كونه الانتفاء
 لا امتناع كون المحلين ممكنا،

قيل اتصاف حد النقيضين بالآخر لا يمتنع وانما امتنع حمل احدهما على الآخر قلنا لما امتنع
 بثبوت لما قيل لا يكون نفس النقيضين بالآخر بل خارجا قابلا له ولما يقابل فامتناع ثبوته
 لنفسه مع امتناع قبولها له ولما يقابل اظهر واجلي فانه اذا امتنع مثلا الاسود على ذات
 الاسود القابلة للسواد فامتناع ثبوته لنفسه لا سودا ملئ على انه منع استحالة اتصاف
 احد النقيضين بالآخر مكابرة،

قيل الاشتراك يستلزم العموم المنافي للوجوب لا امتناع في الخارج ويستلزم الافراد المنافي للتبعية
 قلنا ما يقال عليه ليس من افراد بل لكل واحد واجب بالذات كثير الصفات ممكنة زائدة
 على الذات فاشتراكها باعتبار اضافتها الى الماهيات وتعدده باعتبار ظهورها فيها ليس
 عاما لتحقيق ضرورة تحقق الكل به ولا خاصا بقيد اعتباري كالتجرد عن الماهيات
 والاقبل العدم عند عدم اعتباره ولا بقيد وجودي لانه ان كان كصور تركيب الواجب ار
 كالعرض فلا يكون لازما لنفس الطبيعة لا امتناع تقيد الشئ به لنفسه بوجوده حيث يوجد
 الشئ وهو عام فيعمل القيد ايضا، فيكون مفارقا فليستند الى مبائن اذا لواستند الى لازم
 لزمه القيد فيكون مفارقا ولزم التسلسل في الامور المرتبة بين حاصريها الذات والقيد المخصص

قيل إنما لا يقبل المطلق العدم لأنه لو كان له ذات غير ذات المقيد وذلك باطل لصحة
 حمل المطلق عليه مع حمل إحدى الذاتين على الأخرى، فالحقيقة الواجبة طبيعته خلصته
 ملزومة للمطلق،

قلنا هي غير معقولة لأنها إن كانت ذات افراد بعينه، فلو وجد منها فرداً امتنعت
 الباقية فكلاهما ممكنة فوجب لبعض، وامتناع البواقي بالغير إذا ما بالذات لا يزول بالغير
 وإن لم يكن ذات افراد، فإنتكاف مغايرة لحقيقة الوجود المطلق فلا يكون موجوداً،
 والتركيب مع الوجود، فهي إما عين حقيقة، فيلزم قيام الوجود الواجب بها، وهي غير
 فيحتاج إلى الغير ويكون فاعلة له، إلا لكان وجود الواجب من غيره، وقابلة أيضاً،
 وعلة لوجوده، فيتقدم عليه بالوجود على أنه لو جاز تأثيرها في تحققها، جاز في التحقق العالم
 بلا وجود، بأن يكون قبل الوجود علتة حلولها في العقل الأول ثم لوجوده وكلاهما تحت
 من غير أن يحصل لها وجود فينسب إثبات وجود الصانع الواجب تعالى، وجاز أيضاً أن يكون
 ماهية كل شيء علة لوجوده من غير أن يؤثر فيه الواجب تعالى، أما إذا كانت بسيطة فلان
 ماهية تعالى لما كانت بسيطة، اقتضت وجودها، فكذلك الكل بسيطة، وأما إذا كانت
 مركبة فلان ماهية الجزء الصوري والهيئة الاجتماعية يجوز كونها علتة الاجتماع
 فتحصل ماهية المجموع، وهي علة لوجود نفسها، ولو لوجود الأجزاء وهي بشرط الاجتماع يصير
 علتة لوجود نفسها، وانعدام الحوادث لانعدام الشرائط والأمر المعدة التي يقتضي
 ماهيتها، أو ماهية التجديد يقتضي تجدد وجودها، فيسقط أدلة وجوب الواجب، وأما شيء
 من الأمور العقلية التي لا يقبل الوجود فيلزم مع احتياج الواجب إلى الأمر العقلي كونه قابلاً
 وفاعلاً وعلة للوجود لا بشرط الوجود إن يكون، مبداء الوجود العيني أمر عقلياً يمتنع
 تحققه في الخارج فإني يكون واجباً وملزوماً للواجب، وإن لم يكن لطبيعته الملزومة
 مغايرة لحقيقة الوجود المطلق، لزمت امتناع استلزام الوجودات الممكنة للحقيقة المطلقة
 امتناع استلزام الواجبة، أو وجوب استلزامها للواجبة استلزامها المطلقة، وهما باطلان
 لاستلزام الذات الخاصة المطلقة مع امتناع استلزام حقائق الممكنات للواجبة،

فيل البطلان ممنوع فانه من المذهب، قلنا بين الاستحالة امتناع اجتماع التماثلين وكون
احدهما حالاً في الاخر ومخصوصاً بالازمنة من غير ان يكون هناك فارق والفضل ان
لا مغايرة، والمذهب ان لا تحقق للممكنات بل التحقق واحد مع صفات زائدة،

قليل مشكك فاستلزام الممكنات المطلق تحقق غير حقيقة الواجب مع اشتراكهما في هذا العارض
قلنا وجود الاختلافات غير قابل للعدول لما من فلو وجد آخر تعدد الواجب والقابل بالتشكيك
بالكيفية والاستدلال على التشكيك باثبات الاولوية والاقدمية والاكملية والاشدية
مبنى على ثبوت الطبيعة للزمنة فانما هي من لواحق الوجود بالقياس الى الماهيات لقلة
الوسائل وكثرتها، مثلاً على ان قولنا في ابطال الطبيعة للزمنة انها مغايرة لمفهوم

الزمان لا يشقوا الى موضوع وهو في ابطال، طبيعة للزمنة وانما مغايرة لمفهوم كل تعيين لا يشقوا الى موضوع

وهو في الوجوب الذاتي فيكون ذات افراد ممكنة ضرورية انها كلية بحسب العقل، فلو جزمها افراد امتنع الباق
لك ان يغير، فان منعت العلامة بكونها مطلقة او معدومة لزم المطلوب لو احتوت على الموضوع -

قليل المغايرة ممنوع اجواز ان يوجد تعيين لا يستدعي تحقق موضوع بل يكون نفس الطبيعة
والطلاق التعيين عليه وعلى غيره بالتشكيك، والاشتراك اللفظي،

اجيب بان بين في الحكمة ان مفهوم واحد لا يختلف لباضخات الى الموضوع فلا بد من
قليل صحة هذا الدليل يمنع كون الواجب نفس المطلق لانه ان كان ذا افراد عقلية وقد استحل
وجود الجمع وان لا يوجد فرد فوجود بعضها امتناع الاخر انما هو بالغير والافان غير
الوجودات الخاصة فحمل على المطلق وعليها بالاشتراك اللفظي وهو خلاف التيقن
والا تصفها الممكنات بالوجوب الذاتي،

قلنا هي بالحقيقة نفس الوجود الواجب وانما يتصف بالامكان ماهياتها فليس المطلق
مغاير للواجب والا لم يكن قائماً بنفسه ولا ممتازاً بل بالوجود،

قليل فعلم بالضرورة انها من افراد الواجب، قلنا لا يسمع دعوى الضرورة في
محل النزاع، على انه ان اريد بالممكن معروض شئ من التعينات والصفات من
غير اعتبارها، فليس من افراد المطلق الواجب لان ما لم يوجد بنفسه فليس من

افرادها وجوده بنفسه، أو المجموع فلا يمكن وجوده لان ما يتألف من الوجود الواجب بالذات والموجود الذي وجوده بالعرض لا يتحقق بالذات، لا متناع تحقق جزئه بالذات فيمتنع تحقق المتقوم به بالذات، فامتناع الافراد الذهنية بالذات فيمتنع كونه من افراد الوجود بالذات، أو اريد المعروض من حيث كذا الك فالكل موجود واحد بالذات فليس المطلق افراد ذهنية مختلفة بالوجوب والامكان والامساح،

قيل المتنع في الخارج وجوده الذهني من افراد المطلق كالواجب فله افراد متنافية فيه بالذات قلنا الذهني هو العيني بالحقيقة ومغاير تبعا لاعتبار فيجب بالذات ويمتنع بالاضافة الى ماهية المتنع فان المعاني العقلية انما تعرض الوجود العيني في بعض مراتب،

قيل انما يحصل في القوى الدراكة، فكيف يكون وجودها عين الخارجي قلنا الاختصاص بالعقول انما هو للموجودة العارضة للمعاني الموجودة به وكلامنا في وجود الموجودات بالذات أو العارض فليس من افرادها، أو من المجموع فلا يجب بالذات فاما يمتنع في الخارج ليس من افراد المطلق وما يمكن راجع الى نفسه،

قيل لو اتصف المطلق بالواجب لذاتي تقيد به قلنا مرعق لا يخرج عن الاطلاق الحقيقي قيل من انه لا يتقيد بالعدم ايضا قلنا الكلام هناك فيما يجب ثبوته له من حيث الاطلاق الثاني للقيود كلها، وههنا فيما يجب له بحسب لعقل فتأمل على اننا نطل الطبيعة الملزومة ايضا بان حقيقتها انما يجب لذاتها ولزومها الوجود لذاتها، لكن ليس نفس الوجود من البساط لا يلزم الوجود بالذات لكونها خارجا، فيمكن تعلقه بدونه فنسبت الوجود والعدم مع قطع النظر عن الغير اليه على السوية فيكون ممكنا لذاته فلا يلزم الوجود لذاته الطريق الثاني، لو لم يكن الوجود واجبا لذاته لكان اما ممكنا لا يقتصر تحققه الى علته يتقدمه بالوجود على ان يكون وجوده واجب ممكنا، اما منقسما اليهما، ومورد القسمة لا تحقق له في الخارج الا باقسامه لكن اقسام الوجود لا يتحقق اصلا الا به فتدبر

الثالث، طبيعة الوجود حاصل للواجب فان كانت غيرا لا يقتصر وجوده الواجب الى الغير والا فان كانت مطلقة كان المطلق واجبا، وان كانت خاصة كان معها المطلق فان وجب

فذلك هو المقصود، والا فتقرر الخاص باقتضائه الى علة ولو وجب بشرط لم يجب لذاته فلم يجب الخاص ايضاً التقوم مما يجب لذاته حينئذ،

الرابع الوجود لا حقيقة له زائدة على نفسه والاتصورت دونها وبطلانها بالضرورة فهو واجب والا لم يكن تجردها. قيل ينتفى بانتفاءها قلنا ارتفاع الحقائق يستلزم قبلها على انه يستلزم جواز ارتفاع حقيقة الواجب

الخامس كل شئ محتاج في تحققه الى الوجود، فلو احتاج الى شئ (١)..... وان فهو واجب قيل بل محتاج الى وجوده المحتاج الى الواجب والمطلق لا يتقيد بالاحتياج وعدمه بل محتاج الى الافراد لكونها كلياً،

قلنا الاحتياج الى الخاص واحتياج المطلق وعدمه التقييد انياتي لو انفسه ويمنع كونه كلياً، واحتياج كل كلي الى الافراد بل الطبايع الممكنة بل احتياجها الى ظهورها في الشهادة الى الشخصات وفي المعاني الى المنوعات لا في تحققها في انفسها.

السادس لو لم يجب لمطلق لوجب لخاص فان غاير المطلق كان قول الوجود عليهما بالاشتراك اللفظي وهو خلافاً للضرورة والاعتداد الواجب لان المطلق يكون ذا افراد وهو عين الواجب فيجب افرادة على ان يكون علة للاشياء بلا مناسبة وهي ثابتة عند الجمهور وبلا استقرار ومدركا لكل لا كلياً فوقه مع كونه شعبة التي لا يحيط به وكون المتأخر علة المتقدم طبعاً، وكونه مندرجاً تحت جميع الامور العامة،

انا نعلم بالضرورة ان الوجود المشترك في الموجودات وجود عيني طبيعة عن تلك الوجودات ذهناً وخارجاً، وانا تعددت واختلفت بالاضافات والاعتبارات المحققة لا غير، فالاولى ان يجعل المطلق هو الحقيقي واقسامه معاني عقلية مأخوذة بالاضافات، فالحق محض الوجود بحيث لا يمازجه غيرها، ولا تركيب فيه ولا كثرة ولا انفتاق ولا اسرار فافهم والله المنعم. انتهى كلامه،

(تحقيقات الصدر الشيرازي في الوجود والماهية) وقال الصدر الشيرازي

في الاسماء الشئ اما ماهية او وجود، والمراد بالماهية غير الوجود، لاحتمالتيكون امرًا
تعرضها الكلية والابهام، فنقول كلما هو غير الوجود وان امكن ان يكون سببًا للصفتة
يكون صفة وسببًا للصفتة اخرى لكن لا يمكن ان يكون سببًا للوجود فان السبب متقدم
بالوجود، ولا شئ بمقدمه بالوجود، على الوجود، وهذا مما ينبغي على ان واجب الوجود ليس
غير الوجود، فان الذي هو غير الوجود لا يكون سببًا للوجود، فلا يكون سببًا للوجود فلا يكون
موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بذاته بل واجب الوجود هو الذي هو موجود بذاته
ثم قال بعد ذلك، ولزيادة الايضاح نقول كلما هو غير الوجود فهو معلول لان الانسان
مثلا اما ان يكون موجودا للانسانية لانه انسان واما موجود بسبب شئ آخر من خارج
لا يسيل الى الاول لان الانسان انما يكون انسانا اذا كان موجودا، فلو كان كونه موجودا
لانه انسان، لكان كونه موجودا، فيكون الانسان موجودا قبل كونه موجودا
وهو محال فبقى ان لا يكون الانسان موجودا، الا عن علّة، وتنعكس بعكس النقيض الى ان
كلما لا يكون معلولا، لا يكون غير الوجود، بل هو نفس الوجود،

وقال في موضع آخر اعلم ان واجب الوجود بسيط الحقيقة غاية البساطة، وكل بسيط
الحقيقة كذا لذلك فهو كل الاشياء، فواجب الوجود كل الاشياء لا يخرج عنه شئ من الاشياء
وبما انه على الاجمال انه لو خرج عن هويته حقيقة شئ لكان ذاتا بمصداق سلب
ذلك الشئ والا يصدق عليه سلب ذلك الشئ، اذ لا يخرج عن النقيضين، وسلب
السلب مساوق للثبوت، فيكون ذلك الشئ ثابتا غير مسلوب عنه وقد فرضناه مسلوبا
هذا خلف واذا صدق سلب ذلك الشئ عليه كانت ذاتة متحصلة القوام من حقيقة شئ
والحقيقة شئ، فيكون فيه تركيب ولو بحسب العقل بضرب من التحليل وقد فرضناه
بسيطاً هذا خلف،

وتفصيله انه اذا قلنا ان الانسان ليس بفرس، فسلب الفرسية عنه لا بد ان يكون
من حيثية اخرى غير حيثية الانسانية فانه من حيث هو انسان انسان لا غير وليس
هو من حيث هو انسان لا فرسا، والا لكان العقول من الانسان بعينه هو العقول

من اللافرس، ولزم من تعقل الانسانية تعقل اللافرسية، اذ ليست سلباً محضاً، بل سلب نحو خاص من الوجود، وليس كذلك، فالكثير ما نتعقل ماهية الانسان وحقيقتها مع الغفلة عن معنى اللافرسية، ومع ذلك يصدق على حقيقة الانسان انها لافرس في الواقع، وان لم يكن هذا الصديق عليها من جهة معنى الانسان بما هو معنى الانسان، فان الانسان، ليس من حيث هو انسان شيئاً من الاشياء غير الانسان، وكذا كل ماهية من الماهيات ليست من حيث هي الالهى، ولكن في كل الواقع غير خالي عن طرفي النقيض بحسب كل شئ من الاشياء غير نفسها، فان الانسان في نفس ذاته اما فرس او ليس بفرس وهو ما فلك او غير فلك وكذلك الفلك اما انسان او غير انسان، وهكذا في جميع الاشياء العينية فاذا لم يصدق على كل منها ثبوت ما هو مبين له يصدق عليه سلب ذلك المبين، فيصدق على ذات الانسان مثلاً في الواقع سلب لفرس فيكون ذاته مركبة من حقيقة الانسانية وحقيقة اللافرسية وغيرها من سلوب الاشياء، فكل مصداق لايجاب سلب محمول عليه لا بد وان يكون مركب الحقيقة ذلك ان يحضر صورته في الذهن، وصورة ذلك المحمول مواطاة واشتقاقاً مفالس بينهما وتسلم احدهما عن الاخر، فماب الشئ هو هو غير ما يصدق عليه انه ليس هو، فاذا قلت زيد ليس بكاتب فلا يكون صوتي زيد، صورة ليس بكاتب والالكان زيد من حيث هو زيد بعد ما بحثنا بل لا بد ان يكون موضوع هذه القضية اي قولنا زيد ليس بكاتب مركباً من صورة زيد، وامر آخر عدمي يكون به مسلوباً عند الكتابة من قوة او استعداد او امكن او نقص او قصور، واما الفعل المطلق فيحيث لا يكون فيه قوة، والكمال المحض لا يكون فيه استعداد والوجود البحت والتمام الصريف ما لا يكون معاً امكن او نقص او توقع فالوجود المطلق ما لا يكون فيه شائبة عدمه لا ان يكون معاً امكن او نقص او توقع، فالوجود المطلق ما لا يكون فيه شائبة عدمه لا ان يكون مركباً من فعل وقوة وكمال ولو بحسب التحليل العقلي بنحو من اللحاظ الذهني، وواجب لوجود لما كان مجرد الوجود القائل بذا من غير مشائبة كثرة وامكان اصلاً،

فلا يسلب عنه شيء من الأشياء الأسلب السلبوب والاعدام ولنفااض والامكانات لانها امر عدمية وسلب العدم تحصيل الوجود فهو تمام كل شيء وكال كل ناقص وجبار كل قصور واقتوشين فالمسلوب عنه وبليس الانفااض الأشياء وقصوراتها وشروطها لان جبرية الخيرات وتتمام الوجودات وتتمام الشيء احق بذاته الشيء واكد له من نفسه واليد الاشارة في قوله تعالى "وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ" وقوله تعالى "وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ" وقوله تعالى "هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ"

وقال في موضع آخر وتقديره ان الوجود كما مر حقيقة عينية واحدة بسيطة لا اختلا بين افرادها لذاتها الا الكمال ولا بالنقص والشدّة والضعف او بامور ذاتية كما في افراد ماهية نوعية وغاية كما لها بالاتمر منه وهو الذي لا يكون متعلقا بغيره ولا يتصور ما هو اتم منه اذ كل ناقص متعلق بغيره مقتدر الى تمامه وقد بين فيما سبق ان التمام قبل النقص والفعل قبل القوة والوجود قبل العدم ويتبين ايضا ان تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه فاذا ان الوجود اما مستغنى عن غيره، واما مستقر لذاته الى غيره والاوّل هو الواجب الوجود وهو صرف الوجود الذي لا اتم منه ولا يشوبه عدم ولا نقص، والثاني هو ما سواه من افعاله وامثاله ولا قوام لما سواه الا به لما مر ان حقيقة الوجود لا نقص بها، وانما يلحقه النقص لاجل المعلولية وذلك لان المعلول لا يمكن ان يكون في فضيلة الوجود مساويا لعلته فلو لم يكن الوجود مجعولا لامر يوجدّه ويحصله كما يقتضيه لا يتصور ان يكون له نحو من القصور لان حقيقة الوجود كما علمت بسيطة بوحدة لاحدها ولا تعين الا محض لفعلية والحصول والا لكان فيه تركيب اوله ماهية غير الوجودية وقد مر ايضا ان الوجود اذا كان معلولا كان مجعولا بنفسه جعلاً بسيطاً وكان ذاته بذاته مقتدرا الى جاعل وهو متعلق الجوهري والذات بجاعله فاذا قد ثبت وتضح ان الوجود اما تام الحقيقة واجب

الهوية، اما مفتقرا بالذات اليه متعلق الجوهرية. وعلى اى القسمين ثبت وتبين ان وجود واجب الوجود غنى الهوية عما سواه وهذا ما اردنا، ثم قال بعد كلام وقد بزغ نور الحق من افق هذا البيان الذى قرع سمعك ايها الطالب من ان حقيقة الوجود لكونها امرًا بسيطًا غير ذي ماهية ولا ذي مقوم ومحدد هي عين الواجبة المقتضية للكمال الاتم الذى لا نهاية له شدة، اذ كل مرتبة اخرى فهمي دون تلك المرتبة، وفي الشدة ليست صرف حقيقة الوجود بل هي مع قصوره وقصور كل شئ هو غير ذلك الشئ بالضرورة، وقصور الوجود ليس هو الوجود، بل عدمه، وهذا العدم انما يلزم الوجود، لا لاصل الوجود بل لوقوعه في مرتبة ثالثة ما بعدها، فالقصورات والاعدام انما طرأت للتو في من حيث كونها شوا في فالاول على كماله الاتم الذى لاحد له ولا يتصور ما هو اتم منه، والقصور والافتقار ينشأان من الافاضة والجعل يتمان ^{بها} لان هويات التو في متعلقة بالاول فينجر قصورها بتمامه وافتقارها بغناه،

وقال في موضع آخر فصل في الكشف عما هو البغية القصوى والغاية العظمى من المباحث الماضية اعلم ايها السالك باقدام النظر والسعى الى طاعة الله سبحانه والانخراط في سلك المهينين في ملاحظة كبريائه والمتفرقين في مجار عظمته وبهائه انه كما ان الموجد لشئ بالحقيقة ما هو بحسب جوهر ذاته وسنح حقيقته في شخص بان يكون ما بحسبه بتجوهر حقيقته هو بعينه ما بحسبه بتجوهر فاعليته، فيكون فاعلاً مختاراً لا انه شئ آخر يوصف ذلك الشئ بانه فاعل، فكذلك المعلول له هو ما يكون بذاته اثرًا ومفاضاً الاشئ آخر غير المسمى معلولاً ^{بها} بالذات اشرحني يكون هناك امران ولو بحسب تحليل العقل واعتبار احد هما شئ والاخر اثر فلا يكون عند التحليل المعلول بالذات الا احدهما فقط، دون الثاني، الا بضرب من التجوز دفعا للدور والتسلسل فالمعلول بالذات امر بسيط كالعلة بالذات، وذا ذلك عند تجريد الالتفات اليهما فقط، فاما اذا جردنا العلة عن كل ما لا يدخل في قوام عييتها وتأثيرها

أي نونها بما هي علت مؤثرة، وجردنا العلول عن سائر ما لا يدخل في قوار معلوليتها،
ظهر لنا أن كل علة بذاتها حقيقة، وكل معلول معلول بذاته وحقيقته، فإذا كان
هذا، هكذا يتبين ويتحقق أن هذا المسمى بالعلول ليست بحقيقة هويّة مبينة لحقيقة عليّة
المفضية إياه حتى يكون للعقل أن يشير إلى هوية ذات العلل مع قطع النظر عن هوية
موجد ها، فيكون هناك هويتان مستقلتان في انتعقل أحدهما مفضيا والآخرى مضافا.
أذ لو كان كذلك لزم أن يكون للمعلول ذات سوى معنى كنه معلولا، لكونه متعللا من غير
تعقل عليّة وأصافته إليها، والعلول بما هو معلول لا يعقل إلا مضافا إلى العلة، فأنسخ
ما أصّلناه من الضابطة في كون الشيء علة ومعلولا هذا خلف، فاذن العلول بالذات الحقيقة
لسبب هذا الاعتبار سوى كنه مضافا وإلحقا، ولا معنى له غير كونها أثرًا وتابعا من دون ذات
يكون معرضة لهذه المعاني كما أن العلة المفضية على الإطلاق إنما كونها أصلا مبدءا
مصودا إليه وملحوقا به متبوعا وموعين ذاته، فإذا ثبت تنهاى سلسلة الوجود إلى العلل
والمعلولات إلى ذات يكون نسبت الحقيقة النورية الوجودية مقدّست عن شوب كثرة
ونقصان ومكان وقصور وخفاء برى الذات عن تعلق بامر زائد حال أو محل خارج
أو داخل وثبت أنه بذاته فياض وبحقيقته ساطع وبهويته منور للسموات والأرض
وبوجوده منشأ العالم الخلق والامر تبين وتحقق أن لجميع الوجودات أصلا واحدا
وسمها فاردا، وهو الحقيقة الباقي شيون وهو الذات وغيره اسماء ونعوتة، وهو
الأصل وما سواه أطوار وشيونه وهو الموجود، وما وراءه جهاته وحيثياته،
ولا يتوهم أحد من هذه العبارات أن نسبت الممكنات إلى ذات القيوم تعالى يكون نسبت العلول
هيئات إن الحالية والمحلية ما يقتضيان الاثنينية في الوجود بين الحال والمحل وههنا أي
عند طلوع شمس التحقيق من أفق عقل الإنسان في التنوير بنور الهداية والتوفيق، ظهر أن
لا ثاني للوجود الواحد الأحد الحق -

واضحلت لكثرات الوهمية وارتفعت أغاليط الأوهام، والآن حصص الحق وسطح
نوره النافذ في هياكل الممكنات ونقذ به على الباطل فيد مغفا ذا هو ذا مق وللثوبين

الویل مما یصفون اذ قد انکشف ان کل ما یقع علیها اسم الوجود بنحو من الانحاء فلیس الا شان
من شیون الواحد القیوم ونعت من نعوت ذاتہ ذلعت من لعات صفاتہ فادفعنا ۱ و لا
ان فی الوجود علتہ ومعلولہ بحسب لنظر الجلیل قد آل آخر الامر بحسب لسلوک العرفانی
ان کون العلة منهما امر حقیقیاً والمعلول جهته من جهاته ورجعت الیه المسمی بالعللة
وتاثیوة للمعلول الی تطوره بطور تحثیث بحیث لا انفصال شیء مبائی عنه فاتقن هذا المقام
الذی زلت اقدام الی العقول والافهام واصرف نقد العبر فی تحصیل لعلک تجد رائحة
من مبتغاک ان کنت مستحقاً لذلك واهل انتہی.

پس این مسیت و دودیل است که از کلام این اکابر که آنکه معقول و بانی قواعد استدلال نقل کرده
شد و هر یک ازان در افاده مدعا وافی و کافی است و هر که از فن دانشمندی بهره دار و و برتر کیست
استدلال عبور سے کرده باشد بیقین میدانند که دلائل مطالب عمده استدلالیان که در آن
ادعائے قطع میکنند ازین دلائل در قوت و متانت کمتر اند و سوائے این دلائل دیگر مست
برین مطلب که در کلام بزرگان یافته می شود و نقل آنها درین مقام باعث تطویل است و اگر
طالب منصف و ذکی باشد میتواند که از کلام مادرین نقد و ترتیب دلائل بسیار محرز زد که آنها در
اثبات مطلوب اولی الانتاج اند اینجا بچند مسلک اشاره اجمالیہ نمایم که ازان مسالک بطریق
مختلفه برین مدعا استدلال کرده می شود و از انجمله است مسلک وجود و عدم و از انجمله است مسلک
وجوب و امکان و از انجمله است مسلک وحدۃ و کثرۃ و از انجمله است مسلک قدم و حد و از انجمله
است مسلک علیت و معلولیت و از انجمله است مسلک تعین و ابهام و از انجمله است مسلک
کمال و نقصان و از انجمله است مسلک نور و ظلمت.

قوله و اگر از راه دلیل نقلی میفرمایند نیز بیان کنند تا قوت و ضعف آنرا در یابیم.

اقول آری از راه دلیل نقلی نیز میگوئیم و محتاج بر بیان آن نیستیم زیرا که کتاب و سنت رسول الله
صلی الله علیه و سلم و اقوال صحابه و تابعین ازان ملو و مشحون است اما چشم پنا و گوش شنوای باید باید
دانست که این جاسه مقام است.

مقام اول البطل توحید شهودی بآن معنی که صاحب رساله فمیده است،
و مقام ثانی اثبات حجتی از جهات عینیه در میان حق و خلق و مشابهت فی الحمد با جمیع اشیاء -
و مقام ثالث اتحاد تمثیلی و اسمی با بعض اشیاء و این دو مقام اخیر مستلزم مقام اول اند زیرا که توحید
شهودی بر عزم صاحب رساله منتهی است بر اثبات غیرت محض و ابطال عینیت مرع جمیع الجهات ،
و چون مقام ثانی و ثالث ثابت شدند غیرت محض باطل شد و عینیت فی الحمد ثابت گشت از تنهد لهذا
فَنَقُولُ مَا يَدُلُّ عَلَى الْمَقَامَيْنِ مِنَ الْكِتَابِ قَوْلُهُ تَعَالَى "وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيُّمَا قَوْلًا
فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ" وَقَوْلُهُ تَعَالَى "سُنِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ
وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّ الْحَقَّ أَوْلَمُ بِكَيْفِ بَرِيكَاتِهِ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ"
أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيَّةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَّا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ" وَقَوْلُهُ تَعَالَى "هُوَ الْأَوَّلُ
وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" وَقَوْلُهُ تَعَالَى "وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي
عَنِّي خِلَافِي قَرِيبٌ" وَقَوْلُهُ تَعَالَى "وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ" وَقَوْلُهُ تَعَالَى
"وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ" - وَقَوْلُهُ تَعَالَى "وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ"
وَقَوْلُهُ تَعَالَى "وَمَا رَأَيْتُ إِذْ رُمِيتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ" وَقَوْلُهُ تَعَالَى "وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ"
لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ" وَقَوْلُهُ تَعَالَى "مَا يَكُونُ
مِنْ حَيْثُ ثَلَاثَةٌ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٌ إِلَّا هُوَ سَادُسُهُمْ وَلَا أَذَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا
أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا" وَقَوْلُهُ تَعَالَى "إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ
يَدُ اللَّهِ خَوْقُ أَيْدِيهِمْ" وَقَوْلُهُ تَعَالَى "وَلَتَجَاوَزَ لِيِبْقَاتِنَا وَلَهْ رَبِّهِ قَالَ رَبِّ ارْنِي نُظْرُ
إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تُرَآنِي وَلَكِنْ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَبَيَّنَ
رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَبِعًا ،
وَقَوْلُهُ تَعَالَى "فَلَمَّا جَاءَ هَانُودِي أَنْ بُورِكَ مِنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَانَ اللَّهِ
رَبِّ الْعَالَمِينَ يَا مُوسَىٰ إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ" وَقَوْلُهُ تَعَالَى "فَلَمَّا آتَاهَا نُوْدِي
مِنْ شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ
الْعَالَمِينَ" وَقَوْلُهُ تَعَالَى "هَلْ يُنْظَرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَاللَّيْلِ"

وَقَضَى الْأَمْرَ إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ”-

وقوله تعالى هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ وَقَوْلَهُ تَعَالَى قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ وَقَوْلَهُ تَعَالَى فَاتَّهَمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يُحْتَسِبُوا وَقَوْلَهُ تَعَالَى وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا وَقَوْلَهُ تَعَالَى وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْلَمُونَ مِنْ هَمٍّ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُنْفِصُونَ وَقَوْلَهُ تَعَالَى أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ والجمع المحلى باللام يفيد الاستغراق وقوله تَعَالَى وَاللَّهُ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهَا وَقَوْلَهُ تَعَالَى أَفَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ لِمَا كَسَبَتْ وَقَوْلَهُ تَعَالَى وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوْقَافَةً حِسَابَةً وَقَوْلَهُ تَعَالَى أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ وَقَوْلَهُ تَعَالَى وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَقَوْلَهُ تَعَالَى اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ

وَمِنَ السَّنَةِ قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَصْدَقُ كَلِمَةٍ قَالَتْهَا الْعَرَبُ قَوْلُ لَبِيدٍ هـ

هـ الْأَكْلُ شَيْءٌ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ،

وقوله صلى الله عليه وسلم ان احداكم اذا قام الى الصلوة فانما يسابحي ربه وان ربه بين يمين القبلتة فلا يمزقن احداكم قبل قبلتة ولكن عن يساره وتحت قدمه، وقوله صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى ولا يزال عبدي يتقرب الى بالنوافل حتى احببته فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذين يبصرون ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها،

وقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يوم القيامة يقول يا ابن آدم مرضت فلم تعدني # وقوله صلى الله عليه وسلم اربعوا على انفسكم انكم لا تدعون اصبم ولا غائباء عنكم انكم تدعون سميعا بصيرا وهو معكم والذي تدعوننا اقرب الى احداكم من عنق راحلتة وروى الترمذى في حديث طويل والذي نفس محمد بيده لو دليتم بجبل الى الارض السفلى لم يبط على الله ثم قرء هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

وقوله صلى الله عليه وسلم ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا الحديث،
 وقوله صلى الله عليه وسلم في دعائهم أعوذ بك منك وقوله صلى الله عليه وسلم في حكاية
 تسبيح بعض حملة العرش سبحانك حيث كنت وقوله صلى الله عليه وسلم الرحمن شجرة
 من الرحمن فمن قطعها قطعها الله ومن وصلها وصلها الله، وقوله صلى الله عليه
 وسلم إذا قام الرجل في صلاته أقبل الله تعالى عليه بوجهه الحديث،
 وقوله صلى الله عليه وسلم إن الشمس والقمر لا يخسفان لموت أحد، ولكنهما خلقتان من خلقة
 وإن الله يحدث في خلقه ما يشاء وإن الله عز وجل إذا تجلى في شيء من خلقه يخشع له،
 وفي رواية ولكنها آيتان من آيات الله أن الله إذا أبدل الشيء من خلقه خشع، وأخرج
 البخاري في حديث الشفاعة يجمع الله الناس يوم القيامة فيقول من كان يعبد شيئاً
 فليتبعه فيتبع من كان يعبد الشمس ويتبع من كان يعبد القمر والقمر ويتبع من كان
 يعبد الطواغيت الطواغيت ويبقى هذه الأمة فيها منافقوها فيأتهم فيقول أنا
 ربكم فيقولون أنت ربنا فيتبعونهم،
 وقوله صلى الله عليه وسلم إن الله أطلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم،
 وقوله صلى الله عليه وسلم الحجري عيمن الله في الأرض يصافح بها عباده، وفي رواية
 الحجري عيمن الله فمن مسحه فقد بايع الله،
 وقوله صلى الله عليه وسلم إذا كان ليلة النصف من شعبان فأن الله تعالى يتنزل فيها
 لغروب الشمس إلى سماء الدنيا،
 وقوله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا الريح فإنها من روح الله وقوله صلى الله عليه
 وسلم إنني قمت من الليل فتوضأت وصليت ما قدر لي فنعست في صلواتي حتى استثقلت
 فاذا أنا بربي تبارك وتعالى في أحسن صورة، فقال يا محمد قلت لبيك رب قال
 فيم يختصم الملاء الأملئ قلت لا أدرى قالها ثلاثاً قال فرأيتك وضع كفك بين
 كتفي حتى وجدت برداً من أملي بين يدي فتجلى لي كل شيء،
 وقوله صلى الله عليه وسلم احفظ الله تجده تجاهك وفي رواية إمامك وقوله

صلی اللہ علیہ وسلم ان الحق ینطق علی لسان عمرؓ وقلبہ وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم
اشفعوا توجروا، ویقضى اللہ علی لسان نبیہ ما شاء وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم قال اللہ
علی لسان عبده سمع اللہ لمن حمدہ وقولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ تعالیٰ یتجلی للناس
یوم القیامت عامۃ ویجلی لابی بکرؓ خاصۃ

ومن اقوال الصحابة والتابعین قول علیؓ فی کلمات الخمسة، نور یشرق من صبح الازل،
فیلوح علی ہیاکل التوحید آثارہ، وقولہ اطفی لمصباح فقد طلع الصباح، وقولہ ان
بین جنبتی علما لو قلت لخصبتہ هذه وهذه، واشاد الی لحیتہ وعنقہ وقولہ فی الخطبة
الاولی، من خطب نھج البلاغۃ، فهو مع کل شیء لا بمقارنتہ وغیر کل شیء لا بمزایلتہ
وقولہ عمرؓ کنت ادخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو ابوبکرؓ یتکلمان فی
علم التوحید فاجلس بینہما کافی ذبحی لا اعلم ما یقولون نقلہ المحدث الشہیر المحب
الطبرسیؒ فی الریاض النضرۃ ولا شک ان هذا حال اوائل عمرؓ لا اواخرہ، وما روی عن
ابن عمرؓ انہ سلم علیہ انسان وهو فی الطواف فلم یرد علیہ فاشتکی الی بعض اصحابہ
فقال کنا نترائی الیہ فی ذالک المکان، وما روی الواحدیؒ والبغویؒ عن وھب بن منبہ
نودی من الشجرۃ فقیل یا موسیؑ فاجاب سریعا ما یدری ما دعاء فقال انی اسمع صوتک
ولا اری مکانک فاین انت فقال انا فوقک ومعک وامامک وخلفک واقرب الیک
من نفسك فعلم ان ذالک لا ینبغی الا اللہ عز وجل فایقن بہ

وما نقلہ الشیخ المحقق ابوبکر الکلاباذیؒ البخاریؒ فی کتاب التعرف عن الحسن بن علیؒ
رضی اللہ عنہما۔ انہ سئل متی یکون العارف مشہدا الحق قال اذا بدا الشاہد وفی الشرا
وذهب الجواس واضمحل الاخلاص

وقال الامام جعفر الصادقؑ انی اکو رایۃ حتی اسمع من قائلہا الی خیرہ الصمن الثمار
التي لا یمکن احصاءہا، وہمہ این دلائل افادہ میکنند اتحادہ را بین الحق والخلق کہ موجب
رجوع احکام یکہ بدیگرہ باشد پس عنیت فی الحمد ثابت شد واجرأتہ این آیات برظوا ہر
انہما ہمان است مذہب قدماہ اہل سنت وجماعت نہ تا ویلات بعیدہ کہ مختار اہل آیام واہرام

است کما نقلنا من الترمذی وهو المنقول عن الأئمة الا ربعة وقال الحافظ بن حجر
 لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا من أحد من الصحابة من طریق صحيح التقریر
 بوجوب تاویل شیء من ذالك یعنی التشابهات ولا المنع من ذكره ومن الجال ان یامر
 الله نبيه بتبلیغ ما انزل الیه من ربه وینزل علیه الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ
 ثم یرك هذا الباب فلا یميز ما يجوز نسبت الیه تعالى مما لا یجوز مع حثه على التبلیغ
 عنه بقوله لیبلغ الشاهد الغائب حتی نقلوا اقواله وافعاله وما فعل بحضرتة فدل
 على انهم اتفقوا على الايمان به على الوجه الذی اراد الله منها، ووجب تنزیهه عن
 مشابهات المخلوقات بقوله لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ فمن اوجب خلاف ذالك بعدهم فقد
 خالف سبیلهم انتهى.

وقال الشيخ الاجل ولی الله بن عبد الرحیم الدملوی قدس سره واعلی فی الملاء الاعلی
 ذكره فی شفاء القلوب اقرو فی ابوطاهر المدنی بخط ابيه ان الشيخ ابا الحسن الاشعری
 قال فی کتابه انی علی مذهب احمد فی مسئلة الصفات وان الله تعالى فوق العرش انتهى
 ونیز باید دانست که کسانیکه این آیات را تاویل میکنند و از معیت واحاطه ذاتی بمعیت واحاطه
 صفاتی می گیرند هنوز در گرداب اعتراض گرفتار اند بچند وجه.

وجه اول آنکه ضمائر راجع بذات اند نه بصفات وَهُوَ مَعَكُمْ وَاَنْتَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ
 وایم آنکه در قرن مشهور لها بالخیر هرگز این تاویل نبود و کما عرفت من کلام الحافظ ابن حجر
 ومن احدث فی امرنا هذا ما لیس منه ظهور.

سیوم آنکه چون صفات از ذات منفک نمی تواند شد معیت صفاتی و معیت ذاتی متلازم باشند
 پس تاویل هیچ فائده ندهد الا کما تمسك الماء الغرابیل بیت هـ

هـ رستای ز دست یاران جست رفت و در پائے نادان به نشست

حکایتیه فیها درایتیه - قال الشيخ عبد الوهاب الشعرائی فی الیواقیت والجواهر فی بیان
 عقائد الاکابر فی المبحث الثامن هذه المسئلة من المعضلات لاختلاف السلف فیها
 قديماً وحديثاً، ولكن من يقول ان المعية راجعة الى الصفات لا لذات اكمل فی الأدب

فمن يقول انه معنابذاته وصفاته وان كانت الصفة الالهية لا تفارق الموصوف، وقد وقع في هذه المسئلة عقد مجلس في جامع الانهر في سنة خمس وتسعمائة^{٩٥٥} بين الشيخ بدر الدين العلائي الحنفي وبين الشيخ المواهبي الشاذلي وصنف الشيخ ابراهيم العلائي فيها رسالة وانا اذكر لك عنوانها التحيط بها علماً، فاقول وبالله التوفيق ومن خطه لقلت قال الشيخ بدر الدين العلائي الحنفي والشيخ زكريا، والشيخ برهان الدين بن ابي شريف وجماعة الله معنا باسمائهم وصفاته لاذاته فقال الشيخ ابراهيم بل هو معنابذاته وصفاته فقالوا ما الدليل على ذلك فقال قوله تعالى **وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَا كُنْتُمْ**، ومعلوم ان الله تعالى علم على الذات فيجب اعتقاد المعية الذاتية ذوقاً وعقلاً لثبوتها نقلاً وعقلاً فقالوا له اوضح لنا ذلك فقال حقيقة المعية مصاحبة شئٍ لاخر سواء كان واجبين كذات الله مع صفاته او جائزين كالانسان مع مثله او واجباً وجائزاً وهو معية الله تعالى الخلق بذاته وصفاته المفهومة من قوله تعالى **وَاللَّهُ مَعَكُمْ** ومن نحو **إِنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُحْسِنِينَ** **وَرَأَى اللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ** وذلك لما قدمناه من ان مدلول الاسماء الكريمة الله انما هو الذات اللازمة لها الصفات المعية لتعلقها بجميع الممكنات، وليست كمعية متعيزين لعدم مماثلتهم تعالى الخلق والموصوفين بالجسمية المتفكرة للوازمها الضرورية كالحلول في جهة الزمانية والمكانية، فتعالى معية تعالى عن الشبيه والنظير لكما له تعالى وارتفاعه عن صفات خلقه **كَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** **وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ** ولهذا قررنا انتفاء القول بلزوم الحلول في حيز الكائنات على القول بمعية الذات مع انه لا يلزم من معية الصفات دون الذات انفكاك الصفات من الذات ولا بعدها وتعيينها، وسائر لوازمها، وحينئذ فيلزم من معية الصفات لشيءٍ معية الذات له وعكسه لتلازمها مع تعاليها عن المكان ولوازم المكان لانه تعالى مبائن لصفات خلقه تبانياً مطلقاً، وقال العلامة القزويني في شرح عقيدة النفسى ان قول المعتزلة وجمهور البخارية ان الحق تعالى بكل بعله وقدرته وتدبيره دون ذاته باطل لانه يلزم من علمه بمكان ان يكون في ذلك المكان فقه بالعلم الا

ان كان صفاته تنفك عن ذاته كما هو صفة علم الخلق، لا علم الحق تعالى انتهى على انه يلزم
القول بان الله تعالى بالعلم فقط دون الذات استقلال الصفات بانفسها دون الذات
وذلك غير معقول فقالوا فهل وافقك احد غير القرونوي في ذلك فقال نعم ذكر شيخ الاسلام
ابن اللبان رحمه الله تعالى عليه في قوله تعالى وَكُنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ
ان في هذه الآية دليلاً على ان قرينة تعالى من عبدة قرب حقيقي كما يليق بذاته لتعالى
عن المكان اذ لو كان المراد بقرب تعالى من عبدة قرب به بالعلم او بالقدرة او بالتدبير
مثلاً يقال ولكن لا تعلمون ونحوه فلما قال ولكن لا تبصرون دل على ان المراد به القرب
الحقيقي المدرك بالبصر لو كشف الله تعالى عن بصرنا فان لعلوم ان البصر لا تعلق له
بالمدرجات وبالصفات المعنوية وانما يتعلق بالحقائق قال وكذلك القول في قوله تعالى
وَكُنْ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ وهو يدل ايضاً على ما قلناه لان الفعل من يدل
على الاشتراك في اصل القرب وان اختلفت الكيف ولا اشتراك بين قرب الصفا وقرب
حبل الوريد لان قرب لصفات معنوي وقرب حبل الوريد حسي ففي نسبة اقربته تعالى
الى الانسان من حبل الوريد الذي هو حقيقي دليل على ان قرب به تعالى حقيقي اي بالذات اللازم
لما للصفات قال الشيخ ابراهيم وبما قررناه لكم انتفى ان يكون المراد قرب به تعالى منا
بصفاته دون ذاته وان الحق الصريح قرب به منا بالذات ايضاً اذ الصفات لا تنقل مجردة
عن لذات المتعالى كما مر فقال العلائي فما قولكم في قوله تعالى وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْ مَا كُنْتُمْ
فانه يوهمان الله تعالى في مكان فقال الشيخ ابراهيم لا يلزم من ذلك في حق تعالى
الكان لان الاين في الآية انما اطلقت لفائدة معيته تعالى للمخاطبين في الاين اللازم
لهم لا لتعالى كما قد مناهم مع صاحب كل اين بلا اين انتهى

فدخل عليهم الشيخ العارف بالله سيدي محمد المغربي الشاذلي شيخ الجلال السيوطي
فقال ملجمكم ههنا فذكروا المسئلة فقال تريدون علم هذا الامر ذوقاً وسعاً
فقال معيته تعالى اذلية ليس لها ابتداء وكانت الاشياء كلها ثابتة في علمه ازل لا يقيناً بلا

بداية لانها متعلقاته تعلقاً يستحيل عليه العدم لاستحالة وجود علمه الواجب وجوده
 بغير المعلوم واستحالة طريان تعلقه بها لما يلزم عليه من حدوث علمه تعالى بعد ان
 لم يكن وكما ان معيته تعالى ازلية كذا لا هي ابدية ليس لها انتهاء فهو تعالى معها
 بعد حدوثها من العدم حينئذ على وفق ما في العلم يقيناً، وهكذا تكون الحال ايضاً كانت
 في عالم بساطتها وتركيبها وادخالها وتجريدها من الازل الى ما لا نهاية فادعش
 الحاضرون بما قاله فقال اعتقدوا ما قرره لكم في المعية واعتمدوه ودعوا ما
 ينافيه تكونوا امنزحين لولاكم حق التنزيه ومخلصين لعقولكم من شبهة التشبيه
 وان اراد احدكم ان يعرف هذه المسئلة ذوقاً فليس له قيادة الى اخرجه عن وظائفه
 وشبابه وماله واولاده وادخله الخلو وامنع اليوم واكل الشهوات وانا اخمن له وصوله
 الى علم هذه المسئلة ذوقاً وكشفاً قال الشيخ ابراهيم عياشي احداً يدخل معه في ذلك
 العهد قال الشيخ زكريا والشيخ برفان الدين والجماعة فقبلوا يده وانصرفوا انتهى
 فتأمل يا اخي في هذا الموضع وتدبره فانك لا تجده في كتاب الان انتهى كلام الشرح
 بالجملة اين دلائل كه بعض آنها نص صريح است غير قابل تاويله كه از جنس تحريف باشد وبعض آنها
 بالتزام وتلويح به مدعا دالات دارد وتقریب آنها در محث توحيد حالي مذکور شد همیشه اجتماعيه
 خود افاده يقين بمطلوب ميكند هر چند دلائل هر يك فرادى فرادى ظنى باشد واين همه دلائل
 سالم اند از معارض شرعى زير كه غيريت في الجملة كه مدار ثبوت احكام نشأتين وموجب تمايز عباد ومعبود
 وواجب وممكن بامغاذ اين دلائل كه عينيت في الجملة است بهيچ وجه مزاحمت ندارد پس اصل اين
 مسئله از شرع ثابت است ودلائل نقلية بر آن قائم اگر چه تفصيل وتفسير آن وتعين اصطلاحات
 واوضاع آن در كتاب وسنت واقوال صحابه مذکور نباشد در رنگ سائر علوم وينيه من الكلام
 والفقہ وغيرهما وتحقيق اين مباحث در صدر كتاب بتفصيل مستوفى مذکور شد فليكن على ذكر منك
 قوله ومن مهننا ظهران ما قال بعض الاكابر في بعض مكاتيبه ان وحدة الوجود ثابت كشافاً
 وعقلاً وقد حار حول جميع الطوائف من اهل العقل انتهى ادعاء محض
 اقول بلغنى هذا الكلام من صاحب الرسالة على انه لم يتيسر له العبور على كلا اصحاب

المذاهب في أكثر المسائل والوصول إلى كنهها في طائفة أخرى منها، فالنظريها الناظر
إلى زلات في مزالق الكلام -

أما أولاً ففي فهم التوحيد الوجودي على وجهه -

وأما ثانياً ففي قصوره عن تطبيقه على المذاهب حتى لم ييسر له فيما لا إن ادعى فيه
ادعاءً محضاً أنه ادعاء محض،

وأما ثالثاً ففي عدم فهم الغرض المقصود من كلام بعض الأكابر -

وأما رابعاً ففي نقل ما نقل من كلامه ناقصاً غير واف بالمطلوب وكان صلاحه في جملة ذلك
أن يسأل لها عن الخبر بها فأنما يشاء العي السؤال وإلى الله المشتكى من صنعة ونحن بحمد الله
تعالى وتوفيقه قد صورنا التوحيد الوجودي بما يتكشف على العي لصحة معناه وأثبتناه
في سالف القول بدلائل أولية الانتاج ينال بها الضال هداية،

والآن نريد أن نتكلم في إيماء إليه ونستأنف البيان في المقامات المنعقدة عليه ونبتدئ
نقل كلام الشيخ الذي عنا صاحب الرسالة ببعض الأكابر وهو أعلمهم وأجلهم،
ثم نأتي على الإشارة إلى مراده قدس سره وما يستفاد من كلامه، ثم الإشارة إلى مذاهب
الفرق الأربعة للذين هم المتكلمون في الحقائق في المشهور على ما أشار إليه سيد
المحققين في حواشي شرح المطالع أعني الصوفية والمتكلمين والاشراقية والمشائية
في هذا الباب ثم نتوجه إلى تطبيق مذهبهم على ما يستفاد من كلام الشيخ حرفاً بحرف،

فنقول بئس الشيخ أولاً بعد ما فرغ من نقل مذهب الوجودية في المكتوب المذكور، تلخيصاً
لمذهبهم أن الكائنات كلها مشتركة في أمر عيني قائم بذاته مقوم لغيره متعال
عن التعيينات كلها، ومتعينة فيه قائمة ومع ذلك فلها قبل مرتبة هذا الوجود العيني
تحقق في طرف سواء سمى ثبوتاً، أولاً، ومثله ثبوت الاعداد في مراتبها وثبوت احكام كل نوع
وجنس في نفسها. ثم ذلك الأمر العيني مشتمل على جهتين جهة القوة وجهة الفعلية
ثم الجهة الفعلية لها نوع اختصاص اتحادي بالواجب بالذات فثبت هناك اصول
اربعة الذات البحت وهو منبع الثبوت السابق على الوجود العيني والمرتبة الفعلية التي

تحققت الاشياء فيه قبل مرتبة الوجود العيني وسماه بالعقل، ولا شك انه له نوعان من القيام
 بالذات البحت سواء كان قياماً عرضياً او شيرنياً او ابداعياً من حيث ان ذات المبدع
 هو القيام للمبدأ فقط كما قاله شيخ الفلاسفة ابو نصر فارابي او غير ذلك مما يليق هناك
 والامر المشترك بين جميع الموجودات الممكنة هو السمي بالوجود المنبسط على اعيان الكونيات
 مشتمل على جهتين جهة القوة وهي السماة بالهيوالي وجهة الفعلية السماة بالنفس الكلية
 وثانياً ان المرتبة الفعلية تسمى عندهم باطن الوجود للمرتبة المنبسطة على هياكل بطريق
 الانعكاس لا بطريق الانتقال وهو معنى قولهم ان ظاهر الوجود ظهر بحكم باطن
 الوجود وان الاعيان ما شمت رائحة من الوجود شعر قال فهذا القدر من وحدة الوجود
 ثابت عقلاً وكشفاً وقد حارم حوله جميع الطوائف من اهل العقل فمن قال بان الذات متحدة
 في الذاتية مختلفة في الاوصاف وانما اراد هذا المعنى ومن قال بان العالم متعين في الهيوالي
 الاولى والصورة العامة المجسمة لم يبعد من هذه القاعدة كل البعد وقد اعترف
 بمقدمات هذه القاعدة من حيث يدري او لا يدري وقد اشرنا سابقاً الى ان القول
 بان وجود الشيء عين حقيقته لا يصادم هذه المسئلة وكذلك القول بان الوجود صفة
 انتزاعية لا يصادمها وكل قول محل ينطبق عليه انتهى

فالمستفاد من كلامه هذا ان جميع الطوائف قائلون به اما صريحاً او تلويحاً والتزاماً
 واعتراضاً ببعض ما يظن الناس اياه خلافاً -

(تفصيل بعد التمهيد) اذا تبعد هذا فنقول قد سبق ان المتكلمين الباحثين عن
 حقائق الاشياء من يعتد به اربع فرق لان الطريق الى معرفة احوالها من وجهين
 أحدهما طريقة اهل النظر والاستدلال وثانيها طريقة اهل الرياضات والمجاهدات
 والسالكون للطريقة الاولى ان تبعدوا ملته فهم المتكلمون والافهم المشائون
 والسالكون للطريقة الثانية ان وافقوا الشريعة فهم الصوفية والافهم الحكماء
 الاشرافيون كذا في حاشية شرح المطالع -

ثم الصوفية تحبوا احزاباً ثلثة أقدمهم القدماء وهم المجمعون على ان الله تعالى
ليس بداخل في العالم ولا خارج عنه وانه مع كل شئ وبكل مكان مع تعالىه عن المكان
والمكانات وان الاشياء حجب واستار على وجهه وهو المحيط بكل شئ وفي كل شئ وهو المتكلم
والسامع والبصير وموقع كل قصد ومنتهى كل اشارة مع كمال التنزيه وهو الذي يشهد
في كل ما يشهد ويرى في كل ما يرى مع تعالىه عن التجدد والانفعال والتكمن في الامكنة
والتغير بالازمنة وله التجلي والظهور في خلقه من غير تحيز وتبدل وانحصار وحلول
وهو الظاهر في بطونه والباطن في ظهوره والاول في آخريته والاخر في اوليته ليس للخلق
وجود منفصل عنه ولا قيام لهم دونة وهو الذي يجتمع فيما الضدان لميزل قديماً
باسمائه وصفاته وهو الآن على ما عليه كان وهم يجربون لنصوصه ليعتدوا والقرب
والاحاطة والتجلى والتنزل على ظواهرها بلا كيف مانعين عن تاويلها قال الجنيد
لو ان الماء لون انائه وقال الحارث اذ قوت بالقديم لم يبق له اثر وقال
هـ وعنى لي مني قلبي قضيت كما عني كنا حيث كانوا وكنا حيث كنا

وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ الشَّيْبَانِيُّ "أَنَّى أَكَلَهُمُ اللَّهُ مِنْذُ ثَلَاثِينَ سَنَةً وَأَنْحَوهُ وَالنَّاسُ يَظُنُّونَ أَنِّي أَكَلُهُمْ"
وَقَالَ الشَّيْخُ أَبُو الْكَارِمِ الْمَشْرِعِيُّ فِي تَنْبِيهِ الْمَحْجُوبِينَ فَضِيلُ بْنُ عِيَّاضٍ كَفَتْ "عَرْشُ وَكَرْسِي
وَلَوْحٌ وَقَلَمٌ مِنْهُمْ وَجَبْرِ تَيْلٍ وَدِيكَائِيلٍ وَاسْرَافِيلٍ وَعَزْرَائِيلٍ وَابْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَمُحَمَّدٌ مِنْهُمْ" يَعْنِي هَرَكَةٌ فِي
مَقَامِ كُلِّهِمْ رَسِيدٌ أَوْ عَيْنٌ جَمْعُهُ عَيْنٌ أَوْ

معروف کرخی "گفت" "لیس فی الوجود الا الله" و ذوالنون مصری قدس سرہ گفت "سفر
کردم و سہ علم آوردم در سفر اول علمے آوردم کہ خاص و عام پذیرفت، و در سفر دوم علمے
آوردم کہ خاص پذیرفت و عام نپذیرفت، و در سفر سیوم علمے آوردم کہ خاص پذیرفت نہ عام
فبقیت و جیداً طریداً" شیخ الاسلام عبداللہ انصاریؒ گفت در سفر اول علم شریعت
آورد و در سفر دوم علم طریقت و در سفر سیوم علم توحید کہ بآن را خاص پذیرفت و نہ عام
بل لا یقبلہ الا اخص الخواص، و ہم از ذوالنون پرسیدند عارف کیست گفت "اینا بودند"

یعنی از ہستی مہیوم گذشتہ ہستی مطلق رسید حالاً از و نام و نشانی نیست؛

ابوحنیفہ حداد نیشاپوریؒ گفت ”از رنگا کہ اللہ را شناختم در دل من حق و باطل نیامد چہ برگاہ ہمراہ باشد حق میں باطل و باطل عین حق“ حضرت ابو سعید خدریؒ گفت ”میتے اور امی جسم خود را می یافتم اکنون خود را می جویم اور امی یابم، وہم فرمود بندہ بختی پیوند و در قرب رسد خود را فراموش کند، تا تجدید کہ اگر پرسند تو از کجائی بکجائی روی جواب گوید التمام در آمد میروم“ این مقام را سیر فی اللہ گویند وہم وے در مکتوبے نوشتہ کہ آیا ہست موجودے غیر اللہ و آیا قدرت دارد کہے بغیر اللہ کہ گوید اللہ و آیا می بیند کہے اللہ را غیر اللہ و آیا شناختہ کہے اللہ را بغیر اللہ و آیا در آسمانہا و زمینہا ہست غیر اللہ و قتیکہ نباشید شما، پس با شید اللہ را بالہ انتہی۔ الی غیر ذالک من اقوالہم و اخبارہم التی لا یکن احصاءہا، ولو اردنا استيفاءہا لاحتجنا الی مجلدات کثیرة، وقد سبق فی مباحث التوحید الحالی من ذالک ما فیہ کفایت و کلماتہم ہذہ تامت فی التوحید الوجودی، و اثبات اتحاد الظہوری، و اثبات التجلی و التنزیل بلا تغیر و تبدل و قولہ ”و کنا حیث ما کانوا“ یدل علی ان للمکونات وجود اقبل الوجود الخارجی و قیام بذاتہ لا بذواتہم، و کیف ینکر المرتبۃ العقلیۃ من اثبت العلم و قال بقدمہ و شمولہ کل مفہوم و ثبوت الاشیاء فیہ و تقدیر اللہ تعالیٰ فی الازل کما یخلق فیما یزال و قد اشتهر فی کلماتہم اشتہاراً لا یمکن وصفہ ان الخلق لہ من ذاتہ الامکان و العدم و انما قیامہ فی العین بالحق جل مجدہ و ہل هذا الا بیان جہتہ القوة و الفعلیۃ، و بالجملة ینطبق مذهبہم علی التوحید الوجودی بمعنی اضمحلال الاشیاء و جرداً فی وجود الحق اظهر من الشمس فی رابعۃ النہار ۛ

ولیس یصح فی الاذہان شیء متى احتاج النہار الی دلیل،

والحق ان الشیخ الاکبرؒ انما ورت هذا العلم منہم و شانہ فی ذالک ایقاع صورۃ الثبوت و التفصیل فی مادۃ علمہم و اخراج ہذہ المسئلۃ من خزانتہ الاسرار الی حیز البحت و التکرار،

ثم ان اعتراف التاخرین من علماء الاشراف و المشی و الکلام، یعظم رسوخہم

في الدين، وفضلهم على من عداهم اجمالى بتصويب معتقدهم في ربهم، ولكن
 ينبغي لنا بحسب قيامنا في مقام التحقيق، الاكتفاء بهذا الخوض من الاعتراف حتى ملفهم
 كلماتهم في ذلك من مستلذات طبيعة ما يهتز به قلبه ويتلى به جوفه انشاء الله تعالى
 الحروب الثاني المتوسطون، ويعنى به الشيخ بن العربي وقرانه واتباعه الى زمان
 الشيخ المجدد، وهم جمهورهم اهل التوحيد الوجودي يحومون حول الاشارة اليه
 بعضهم بالاجمال، وبعضهم بالتفصيل وانما حالف من خالفهم قديماً وحديثاً
 بعدم تنقيح مدعاهم وفهم من كلامهم ما يوههم خلاف المقصود، فمن هؤلاء
 الشيخ روزبهان البقلي وقد رد الشيخ المجدد في كلامهم في مكاتيبه بابلغ وجه
 والذي يظهر عند الامعان ان انكاره انما هو على ما فهمه من الحلول والاتحاد
 وقد عرفت ان الصوفية براء عن القول بهما.

ومنهم الشيخ علاء الدولة ابو البركات الغنائي وهو الذي نهض بخصوصية الشيخ عبد الرزاق
 الكاشغري في هذه المسئلة وكاتب فيها مراراً، وقد تصدى المحقق الجامعي في التصديق بينهم وقد
 نقل رجوعه عن الانكار والذي ينقدح عند التحقيق ان منشأ انكاره قومه هو الوجود والحق
 المفهوم الكلي البهم المحتاج في الوجود الى الاشخاص الذي ليس له تحصل في ذاته قول الشيخ
 ابن العربي سبحانه من خلق الاشياء وهو عينها، فانه افضى به نظره الى ان المولود بها
 العينية في الحقيقة، والوجود الخاص لا في الظهور والوجود الحقيقي فعني ما به موجوديته
 ومنهم الشيخ المجدد ومنشأ خلافه انه فهم من الحل الواقع في كلامهم ما اصطلاح عليه
 اهل العقول ومن الريان ما يرجع الى مرتبة غيب هويته الذات، ومن ثم ادعى التناقض
 بين قولهم الواجب ليس له اسم ورسم، وهو مجرد عن جميع الاعتبارات، وبين قولهم
 لقيام الممكنات به تعالى في المكتوب الثمانين من الجلد الثالث، از صوفية شيخ محي الدين
 ابن العربي قدس سره عالم را اعراض بجمعه فرموده است وقيام آنها بذات حق دانسته جل وعلا،
 باسمه وصفات که اصول آنها است، فيا ليت شعري ما معنى القيام بالذات المحررة عن جميع الوجوه والاعتبارات

ولامعنى القيام ثم لا الاختصاص الناعت، ولا نعت ثم فلا قيام، ولا أيضا ان القيام من جملة
الوجه الاعتبار المنفية فلا معنى لاثباته في تلك المرتبة المقدسة انتهى،
وقد عرفت ان الاتحاد والسرّيان بالذات انما هو للوجود المنبسط دون الذات، والخلق
انما تعين عندهم في النفس الرحمانى، وبالجملة فقد كفينا عن ايراد نصوص هذه الطائفة
في هذا المقام بما قد شاع وذاع من كلماتهم حتى قرع من صماخ الخواص والعوام، وان
كان التعرض لتفصيله والتعمق في جمعه وتحليله من شان اولى الالباب منهم دون من
هو كالانعام والشيخ قد تصدى بنفسه لتطبيق رايهم على المراتب الاربع المذكورة
كما ذكرنا ملخصة قبل الخوض في هذا المرام -

الحزب الثالث المتأخرون، ويعنى بالشيخ المجدد واتباعه فمن له قدم راسخ في التحقيق و
نصوصهم على هذه المسئلة كثيرة جدا، وقد مر منها في كلامنا ما يكفي للتبصر وسنعتف
اليه الكلام مرة اخرى في الباحث الايتية ان شاء الله تعالى، وان كنت الى لقائه بالاشواق
فاستمع لما يتلى عليك،

واعلم اننا ثبت من مذهب في هذا المقام مراتب اربعة، الذات البحت، والمرتبة العقلية
والوجود المنبسط، والمرتبة الهيولانية -

اما الذات البحت فقد ذكره في اول مكاتيب الجلد الثاني حيث قال فهو تعالى ورائهما
بل وراء جميع الاسماء والصفات وراء جميع الشيون والاعتبارات، وراء الظهور والبطون
ووراء البروز والكمون ووراء التحليات والظهورات ووراء الشاهدات والمكاشفات،
ووراء كل محسوس ومعقول، ووراء كل مفهوم ومتخيل، فهو سبحانه وراء الورا، ثم
وراء الورا، ثم وراء الورا،

وقال في المكتوب الرابع عشر بعد المائة من الجلد الثالث، صفات حقيقته كدر مرتبة حضرت
ذات تعالى وتقدس اثبات مى نايتم به تعينه ازين اثبات در آن حضرت جل سلطانه وتنزله پيدا
نمى گردد وغيره مما من مكاتيبه،

واما المرتبة العقلية فقد ذكرها في مدين الكتوبين ايضا حيث قال بعد ما اثبت اصور

العلمیة و بین انها قائمۃ بصفة العلم لا بمحل آخر و انه تعالى لا یعزب عن علمه
مثقال ذرة فی الارض و لا فی السماء،

باید دانست که این صور علمیه از تعلق صفت علم بکمالات مندرجہ ذاتیه او تعالى ثابت گشته اند
بنظر کشفی لایح میگرد که ایشان را حیوة و علم ثابت است و انکشافی که مناسب علم حضورى بود
ایشان را نسبت بکمالاتی که در اینها مندرج است کائن چنانچه تحقیق این محبت در مکتوب بتفصیل
بیان نموده است اگر از غرابت این معرفت خفایه بماند و احتیاجی افتد آنجا رجوع باید کرد و قال
نزد فیر حقائق ممکنات عدما تاند که نقائص اسماء و صفات اند با آن حکوس اسماء و صفات که در
مرایائے آن عدما ت که در خانه علم ظاهر گشته و بایک دیگر مرتجع شده، انتهى۔

و اما الوجود المنبسط فقد ذکره فی المکتوب الرابع عشر بعد المائة من المجلد الثالث بطه
این مرتبه مقدسه را که حضرت ذات مع الصفات است تعالى در مرتبه ثانیه ظهوری است اولی
شائبه تغیر و تبدل و آن نزد این فقیر از روئے کشف و شهود دهر آئینه حضرت وجود است که خیر محض
و کمال صرف است و قابلیت ظهور جمیع کمالات دارد بطریق ظلی۔

و قال فی المکتوب الثالث و التسعین منه آنچه در آخر کار بکرم و فضل مکشوف ساخته اند،
آنست که تعین اول حضرت را تعالى و تقدس، تعین حضرت وجود است که محیط همه است و جامع
جمیع اضداد است و خیر محض، و کثیر البرکة است،

و اما المرتبة الهیة لا ینفک هذا العدم المقابل الخارجی الحقیقی عنده التکثیر بحسب الصفات
التي هی توابع الوجود و التعمین بحسب حصصه بالاضافة الی کمالاته و هذه المرتبة کثيرة
الذکر جداً فی کلامه بحيث لا یحتاج الی اقامة شاهد علیها،

(وجه آخر فی التطبيق) و ههنا وجه آخر فی تطبیق رائه علی هذه المسئلة و هو خفا
من المکتوب الاول من المجلد الثالث و المکتوب الخامس و الاربعین من المجلد الثاني،
و قد سبق النقل عنهما فی الاوراق الماضية و حاصل ما یستفاد منهما ان الاشياء كلها علماً
وعیناً قائمۃ بالواجب جل مجده و هو حقیقتها التي بها هی هی ذهناً و خارجاً و هو لظاهر
فی کل مرتبة التحد معها فی الظهور و الاشياء انما تحقق من مراتب و اداته و هی لیست الا

مرايا كما لا تة ومظاهر اسمائه وصفاته وهو المخرج في التحقيق لكلمة اما وان كانت هذه الاشياء بحسب مراتبها العدمية الوهمية غيره وهو المعنى عند المحققين من التوحيد الوجودي، ثم بعد ذلك لا فرق الا في ارخاء العنان في بيانه قليلاً، افصرت الزمام عن اقتحام في مجارته، تادباني الكلام وتحذر زاعن فتنة العوام،

وهذه الطائفة الثالثة المتأخرة اشتهرت بالشهوية كما ان الاولى اشتهرت بالوجدية، ورئيس هذه الطائفة ورأسها الشيخ المجدد، وقد نقلنا من كلامه في المسئلة ما فيه غنى عن نقل كلام غيره، ومع ذلك قال الشيخ العارف بالله الخواجه محمد باقر وابنه خواجه محمد خورده مصرحان بها اتم تصريح، وهي توجد في كلام الشيخ عبد الاحد السهرندي قدس سره، والشيخ محمد فرخ شاه كما لو حنا اليه من قبل وستكشف عليك وجهها آخر بحسنة وجمال في تطبيق رأي الشيخ المجدد على هذه المسئلة في مباحث الكلمة ان شاء الله تعالى، وكذلك المتكلمون افرقوا فرقا ثلثة -

اولها المتقدمون كابي حنيفة ومالك والشافعي واقرانهم واتباعهم رحمهم الله تعالى والثابت عنهم ما يتعلق بهذا المقام العبدية والقرب والاحاطة واثبات القبل والتنزل الموجب للاتحاد في الجملة واجراء النصوص الدالة على ذلك على ظواهرها والايان بها بلا كيف وقد صرح من مذهبهم انه قيوم الكل به قامت السموات والارضون وانه في ذاته لا يشابه شيئاً، وانه عالم بجميع مخلوقات به قد يم علمه وقد روى عن ابي حنيفة انه قال في وان صغرة ومناظرته مع الرومي انه كالنور موجود بكل مكان، وقد روى عنه ايضاً انه قال الوجوديين العدميين كالطهر المتخلل بين الدين وهذه النصوص منهم مع اجماعهم في الكلام على الاسماء والصفات وانتهاهم عن التفكير في الذات وعدم تدون الاصطلاحات في عصرهم ومع توجيههم الى الذات من طريق التجلي الاعظم دون الوجود والنسب كافية للتحدث عن الفطن

عه والحق ان اطلاق لفظة المتكلمين الصرفة على هذه الامة ليس بسبب لانهم فيها مجتهدون ومحدثون اصحاب السنة وقادة الامم

واصحاب المذهب المتبرعة القبول عند التذلل واسرارهم سواي

في المسقط بنوع من القرب، والسيان بلا كيف، وبنوع من الاتحاد ولومع بعض الخلقات
وليصحة الظهور والتمثيل على الذات، دالة على ثبوت تحقق سابق، وتقدير واثق للأشياء
قبل وجودها قائمة بالواجب لا بذواتها وان الأشياء في حد ذاتها، واقعت في وحدة العدم
والقوة والهيولانية.

وثانيهما المتوسطون، وانما يعنى بهم اهل الحق من اهل السنة والجماعة دون
اهل الاراء الضالة من الخوارج والشيعة واشباههم وهم على حزبين
منهم القائلون بالحال ادعوا ان الاشياء متساوية في الذاتية، وانما اختلافها بالاحوال
التي ليست بموجودة ولا معدومة فهو لا يعترفوا بذات واحدة متكثرة بحسب
العوارض التي لا وجود لها بنفسها والشيخ قد اشار في كلامه الشريف الى هذا الرأي،
ومنهم المنكرون للحال والشيخ ابو الحسن الاشعري منهم يقولون بالوجود في كل شئ
هين ذاته وهو مشترك بين الواجب والممكن، وكذلك هو موجود لما يدل عليه برهانه
على جواز الرؤية، واما تفريع الناس على مذهبه انه يعتد بكون الوجود مشتركاً
لفظياً، فمن اكد تب التفريعات لا ينبغي ان يلتقى اليه سمع، والعجب انهم ينوا على
هذا التفريع اعتراضهم على برهانه في الرؤية وما هو الا بناء فاسد على فاسد
وهو في ذم الاشعري من الذاهب الى ان التكوين عين المكون والمتاخرين
وان اولوا قوله هذا كما لو اكون الوجود عين الاشياء لكنه كلام محقق لا تجوز فيه
ولامساحة، وان شئت تحقيقه فاستمع لما يتلى عليك الان،

(توضيح قول الامام الاشعري) اعلم ان الاثر باعتبار المؤثر والتأثر على حزبين،
اما باعتبار المؤثر فانه ثلثا لفاعل متصل به اثر منفصل عنه لان المؤثر اما ان يكون
مؤثراً بواسطة من الآلات والعلل البعيدة ونحوها، او بلا واسطة، والثاني يجب
فيه قيام التأثير بالفاعل بلا واسطة، والاول بخلاف ذلك، ولما كان تأثير الفاعل
صفة لغير منفصلة عنه امتنع انفكاكه في الوجود عن الفاعل وكذا امتنع انفكاك

الاشتر عن التأثير في الخارج، لان ذلك يجب وقوعه عن غير تأثير فاذا وجب قيام الاشتر
بالفاعل واتصاله به سواء كان ذلك الاتصال والقيام حياً وعقلياً فالاشتر على النحو الثاني
غير منفك عن الفاعل في الخارج، وعلى النحو الاول متفك ومنفصل عنه،

واما باعتبار المتأثر ايضاً كذلك، لان المتأثر ما مستقل الوجود مستغنى الذات عن.
الفاعل افتقاره اليه بحسب عارض عن عوارضه كالسرير بالنسبة الى التجار فان
التأثر هناك هو الخشب وهو امر مستغنى في ذاته عن التجار منفك الوجود عنه
لطبيعة من شأنها محافظة الشكل الغريب فاذا فعل الفاعل في فعله، وحدث
شكلاً ثم انقطع تأثيره بقي الشكل محفوظاً، فوجود الفاعل وعدمه بعد ذلك سياتي
بالنسبة اليه، واما مفتقر في ذاته الى الفاعل ليس له طبيعة حافظة للشكل ولا تجوهر
دون الفاعل والاشتر في هذا المتأثر ليس كالنقش على الماء لان طبيعة الماء موجهة
للمحسوسية بكثافتها في الجملة فالاشتر في ظهوره دون الفاعل وان لم يكن فيه
بقاء دون الفاعل بل هو كالنقش في الهواء الذي هو عند البصر كالحلاء، ومثل هذا
الاشتر ليس له وجود منفك عن الفاعل منفصل عنه،

(تفصيل القول بعد التمهيد في استناد الممكن الى الواجب وصدوره منه)

اذا تمهد هذا فنقول اذا نظرنا الى استناد الممكن الى الواجب وصدوره عنه وجدنا
ان المؤثر هناك انما هو الواجب تعالى بصفة قائمة به لا بالة منفصلة بطريق المباشرة
دون الواسطة وان المتأثر هناك ليس امر في الخارج من طبيعة واقتضاء وظهور
وخفاء ووجود وبقاء الا بافاضة منه تعالى، بناء على رايه من استناد كل ممكن الى الواجب
بلا واسطة فانفكاك هذا الاشتر عن تأثير الفاعل قيام الاشتر في الخارج بنفسه من دون
تقويم الفاعل اياه امر مستحيل، كما ان انفكاك التأثير عن الفاعل ايضاً امر مستحيل
فهناك امر واحد يسمى اثر من حيث ذاته مع قطع النظر عن نسبتها الى الفاعل
وقيامه به، ويسمى تأثيراً من حيث قيامه بالفاعل وانبجاسه منه، ولتمثل لك ما ذكرته
بمثال من المحسوس، الاصبع ينقش مثلاً في الهواء نقوشاً فليس هناك في الخارج الا حركات

مخصوصة من حيث صدورها عن الفاعل تسمى تحركات، ومن حيث ذواتها اعني خصوصية النسب العارضية للاصبع من التعلي والتسفل والانتصاب والانحناء تسمى نفوساً كتابيةً وهي من الجهة الاولى صفات الاصبع تحمل عليها اشتقاقاً، يقال الاصبع هي التحركة والتعلي والتسفل والمنتصب والمنحنية، فلو ان صفات الاصبع كانت لا عينها ولا غيرها كانت تلك النقوش الكتابية ايضا لا عينها ولا غيرها.

وهي من الجهة الثانية لا تعد من صفات الاصبع ولا يصح حملها عليها فلا يقال الاصبع الف او باء او جيم بل بينهما علاقة الكاتبتين والمكتوبية والصانعية والمصنوعية ولكن مع ذلك يحصل بهذه الجهة احكام صادقة بثبوتية انما مصداقها في الخارج هيئات عينية منتزعة من الحركات المخصوصة مثل كونها حسنة او قبيحة او صحيحة او مكسورة او مطولة او مدورة تامة او ناقصة من التعليق او من الريحان او من الثلث او من النسخ وغيرها. وهذا الكلام وان كان في ظاهرة عدة التبعادات فالتأمل يستطيع لاستخراج اجوبتها مما ذكرنا،

فان قلت هذا انما يصح اذا كان التكوين عنده صفة حقيقية حتى يصح قيام الوجودات به وكونها جهة من جهاته واعتبارا من اعتباراته -

قلنا لا حاجة الى ذلك اذ قيام الكل بالمبدأ الاول او نقول الشيخ انما لم يقل بوجود التكوين بالمعنى المصدري اى النسبة المنتزعة عن ارتباط الفاعل بالمنفعل واما بالمعنى الحاصل بالمصدر فهو عنده صفة حقيقية لان التكوين عنده هو القدرة لا اتحاد تفسيرهما، قال شارح المواقف في تفسير القدرة 'صفة توثر وفق الارادة' وايضا قال فيقال الشيخ واصحاب القدرة الحادثة مع الفعل اى انها توجد حال حدوث الفعل ويتعلق به في هذه الحالة 'ولا توجد قبله اذ قبل الفعل لا يمكن للفعل، ثم قال من جانب المعتزلة انه اى كون القدرة مع الفعل يوجب حدوث قدرة الله او قدم مقدورة، واجاب بان الفعل في الازل غير ممكن فلا يتعلق بالقدرة - ثم قال وفي نظر

اذ فيه التزام مذهب الخصم وما ذكره في الجواب بيان للسبب الذي كان المقدور متاخراً عن القدرة انتهى.

وبالحيلة فاحكام القدرة المذكورة في مباحث الكيفيات كلها تدل على ان القدرة هي التكوين المعتبر عند ما تريد.

منها قولهم الاستطاعة مع الفعل، ومنها قول الشيخ ان العجز انما يتعلق بالوجود على قياس القدرة فالزمن عاجز عن القعود لاعن القيام، ومنها ان القدرة لا يتعلق بالضدين، ومنها تاخيرهم القدرة عن الارادة، ومنها قولهم ان المنوع عن الفعل ليس بقادر عليه، ومنها تصريحهم في مباحث الصفات باتحادها حيث نقلوا عن الحنفية ان التكوين غير القدرة، لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثر للقدرة، واثر التكوين هو الكون، واجابوا بان الصحة هي الامكان، وانه للممكن ذاتي فلا يكون الكون اثر للقدرة لان ما بالذات لا يعمل بالغير بل به اى بامكان الشئ في نفسه يعمل المقدور فيقال هذا مقدور لانه ممكن، وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع، فاذا اثر القدرة هو الكون اى يكون المقدور وجوده لا صحته وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى كذا لك اى يكون اثرها الكون انتهى.

ومن ههنا ظهر ان الاختلاف بين الاشعرية والماتريدية انما هو في القدرة اذ الماتريدية يفسرونها بصحة الفعل والترك التي تسميها الاشعرية اختياراً مقابللاً للايجاب و يجعلونها صفة حقيقية فيحتاجون في صدور الخلق الى صفة اخرى اثرها الكون والاشعرية يقولون ان القدرة بمعنى صحة ايجاد العالم وتركه حتى لا يكون شئ منهما لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه ليس بها وجود زائد على الذات بل هي من قبيل الانهيارات او السلوب الحقيقية الواقعة الثابتة للذات،

والفلاسفة ايضاً انما يتكرونها القدرة بهذا المعنى ويقولون بالايجاب وان ايجاد تعالى للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه.

وهما يدل على دلائل ظاهرة ان الاشعرية يستندون ايجاد الممكنات كلها الى القدح
ولامعنى له على تفسير الماتريديّة اذا استناد الفعل الى صحته الفعل والترك غير معقول
فتامل في هذا المبحث فانك لا تجد غيرنا،

(اختار كثير من الفقهاء والمحذنين مسلك الصوفية في وحدة الوجود)

وقد سلك من هؤلاء جمع غير مسلك الصوفية في التصريح بالتوحيد الوجودي
والاتحاد في الظهور والقيومية في الحقيقة والوجود،

منهم المحدث الفقيه عز الدين ابن عبد السلام المقدسي في رسالة المسماة بحل الرموز
ومفاتيح الكنوز،

ومنهم الامام حجة الاسلام ابو حامد الغزالي قدس سره قال في الباب لثالث
من كتاب التلاوة من الاحياء، من عرف الحق راه في كل شئ فهو منه واليه وبه
وليه هو الكل على التحقيق ومن لا يراه في كل ما يراه فكانه ما عرفه ثم قال بل للتوحيد
الخالص ان لا يرى في كل شئ الا الله وفي كتاب الصبر والشكر منه وبيان طريق
كشف الغطاء عن الشكر ونقول ههنا نظران لنظر بعين التوحيد المحض وهذا النظر
يعرفك قطعاً ان الشاكر وان الشكور وان المحب وان المحبوب وهذا النظر من عرف
ان ليس في الوجود غيره وان كل شئ هالك الا وجهه وان ذاك صدق في كل حال
ازلاً وابدأ، ثم قال وليس الوجود الا موجود واحد وهو موجد فالموجد حق والموجد
باطل من حيث هو هو، فالموجد قائم وقديم، والموجد هالك، ثم قال ان كحل
بصرة بما يزيد في انارة ينقل عيبه وبقدر ما يزيد في بصرة يظهر له من نقصان
ما اثبت من سوى الله فان نفى في سلوكه كذا لك فلا يزال يفضى به النقصان الى المحو
فيتمحي من رؤيته ما سوى الله فلا يرى الا الله فيكون قد بلغ كمال التوحيد
وحيث ادرك نقصان وجود ما سوى الله دخل في ادائل التوحيد،

ثم قال في كتاب الرجاء والخوف منه في بيان درجة الخوف واختلافه في القوة
والضعف فان اثر الورع فهو اعلی واقصى درجاته ان يشرك جات الصديقين وهو

ان يسلب الظاهر والباطن عما سوا الله فلا يبقى لغير الله فيه متسع، ثم قال في كتاب التوحيد والتوكل في بيان حقيقة التوحيد الذي هو اهل التوكل للتوحيد اربع مراتب وهو ينقسم الى لب، ولب اللب، وقشر، وقشر القشر.

ثم قال والرابعة ان لا يرى في الوجود الا واحد، وهو مشاهدة الصديقين ثم قال فان قلت كيف يتصور ان لا يشاهد السماء والارض وسائر اجسام المحسوسات وهي كثيرة فكيف يكون الكثير واحداً، ثم قال،

في الجواب ان الشيء قد يكون كثيراً بنوع مشهدة واعتباريكون واحداً بنوع اخر من المشاهدات والاعتبار وهذا كما ان الانسان كثيراً ان انت الى وجهه وجسده واطرافه وعروقه وعظامه واجسامه، وهو باعتبار آخر ومشاهدة اخرى ولنا اذ يقول انه انسان واحد، وهو بالاضافة الى الانسانية واحد، وثم قال، وكذا لك كل ما في الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة، وهو باعتبار من اعتبار واحد، وباعتبارات اخرى سواها كثيراً بعضها اشد كثرة من البعض، ثم استشهد بقصده صلى الله عليه وسلم قول لبيد ثم نقل قول سهل يا مسكين كان ولعنن ويكون ولا تكون، فلما كنت اليوم صرت تقول انا انا، كن الآن كما لم تكن، فانه اليوم كما كان، ثم قال في كتاب المحبة والشوق منه في بيان سبب قصور افهام المخلوق عن معرفة الله تعالى، اعلم ان اظهر الموجودات واجلاها هو الله تعالى، قال فان ما يقاصر عن فهم عقولنا فله سببان احدهما خفاء في نفس غموضه وذلك لا يخفى مثاله والاخر ما لا يتناهى وضوحه وهذا كما ان الخفاش يبصر بالليل ولا يبصر بالنهار لا لخفاء النهار واستتاره، لكن بشدة ظهوره، فكذلك عقولنا ضعيفة وجمال الحضرة الالهية في نهاية الاشراق والاستتارة وفي غاية الاستغراق والشمول حتى لم يشد عند ظهوره ذرة في ملكوت السموات والارض فصارت ظهوره سبب خفاءه، فسبحان من احتجب باشراق نوره واختفى عن البصائر والا بصار بظهوره، ولا يتعجب من اختفاء ذلك بسبب الظهور فان الاشياء

تستبان باضدادها وما عمر وجوده، حتى ان ما لا ضده ادراكه ثم قال والله تعالى هو اظهر الامور به ظهرت الاشياء كلها، ولو كان له عدم او غيبة او تغير لانهدمت السموات والارض، وبطل الملك والملكوت، ولادرك بذلك التفرقة بين الحالين، ولو كان بعض الاشياء موجودا به وبعضها موجودا بغيره لادركت التفرقة بين الشئيين في الدلالة ولكن دلالة عامة في الاشياء على نسق واحد وجوه دائم في جميع الاحوال يستحيل خلافه فلا جرم اوجب شدة طهورة خفاء فهذا هو السبب في قصور الافهام، فاما من تقوت بصيرته ولم تضعف منته فانه في حال اعتدال امرة لا يرى الا الله ولا يعرف غير الله ويعلم انه ليس في الوجود الا الله وافعاله اثر من اثار قدرته فهي تابعة لها، فلا وجود لها بالحقيقة ودونه وانما الوجود للواحد الحق الذي به وجود الافعال كلها، ومن هذا ظهر حاله فلا ينظر في شئ من الافعال الا ويرى فيه الفاعل ويذهل عن الفعل من حيث انه سماء وارض وحيوان ونبات، ثم قال وكان هو الموجد الحق الذي لا يرى الا الله بل لا ينظر الى نفسه من حيث نفسه بل من حيث انه عبد الله، فهو الذي يقال انه فني في التوحيد وفني في نفسه وايمه الاشارة بقول من قال كنا بنا ففينا عنا فبقينا بلا نحن ثم قال ولذا لك قبله لقد ظهرت فماتخه على احد الاعلى اكمل لا يعرف القمر لكن بطنت بما اظهرت محتجبا، فكيف يعرف من بالعرف قد سنوا الى غير ذلك من المواضع الخفية وغيرها الى غير ذلك من المواضع المصريحة وغيرها.

ومنههم الامام العلامة فخر الدين الرازي قال في شرح اسماء الله تعالى في الفصل السادس من المقدمات في الكلام على قوله اعوذ بك منك وفيه لطائف، الاولى معناه انه لو كان ههنا غيرك لاستغيت به خوفا منك ولكن ليس في الوجود الا انت فلا استغيت منك الابلى،

ثم قال في تفسيره ما فاللفظ هو فنصيب المقربين السابقين الذين هم

أرباب النفوس المطمئنة، وذلك لأن لفظها إشارة والإشارة تفيد تعيين
 المشار إليه بشرط أن لا يحضر هناك شيء سوى ذلك الواحد، فاما ان حضر هناك
 شيان لم يكن الإشارة وحدها كافية في التعيين، والمقربون لا يحضرون في عقولهم
 وارواحهم موجود آخر سوى الاحد الحق لذاته وأعلم ان الحق هو الموجود
 والباطل هو المعدم، ثم قال فاذن كل ممكن فهو من حيث هو هو باطل وبها لك
 ولهذا قال الله تعالى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ وبهذا المعنى يقول العارفون
 لا موجود في الحقيقة الا الله، ثم قال في تفسير الحق في تاويل قول الحلّيج وجوها
الاول اننا بينا بالبرهان البين ان الموجود هو الحق سبحانه وتعالى، وان كل ما سواه
 فهو الباطل، فهذا رجل فني ما سوى الحق في نظرة، وفنيت ايضا نفسه عن نظرة
 وليريق في نظرة وجود غير الله فقال في ذلك الوقت ان الحق كان الحق سبحانه
 اجري هذه الكلمة على لسانه حال فناءه بالكلية من نفسه واستغراقه في النوار
 جلال الله، ثم نقل عن الغزالي في سبب علته جريان اسم الحق على لسان الصوفي
 ان مقام الصوفية مقام الكاشفة، ومن كان في مقام الكاشفة رأى الله حقاً وغير
 الله باطلاً، والماثلون فهم في مقام الاستدلال، فغير الله دال على وجود الله
 فلا جرم كان الغالب على السنتهم اسم البارئ، ثم قال في آفة شير اسمه الولي،
 وعندى ان قرب الله من العبد اعظم مما دلت عليه ظواهر هذه الآيات،
 وبيانه ان ما هيئات الممكنات لا تصير موصوفة بالوجود الا بتوسط ايجاد الصانع
 فعلى هذا، هذه الماهيات اتصلت بايجاد الصانع اولاً ثم بواسطة ذلك
 الايجاد حصل لها الوجود، فقربها من ايجاد الصانع اشد من قربها من وجوده
 بل ههنا ما هو اذق من ذلك، لانه يظهر عندنا ان الماهيات انما تكونت في كونها
 ماهيات وحقا ثم يتكوين لها من ايجاد الصانع لتلك الماهيات مقدماً على
 تحقق تلك الماهيات فيكون قرب الصانع اشد من قربها من نفسها.
 ثم قال في تفسير الواحد الاحد بعد اعادة تلكتة ذكرها في هو، وأعلم ان مقام

التوحيد مقام تطبيق النطق عنه لانك اذا اخبرت عنه فهناك مخبر عنه ومخبر به
ومجموعها، فهو ثلاثة لا واحد، فالفعل يعرفه ولكن النطق لا يصل اليه، سئل
الجنيذ عن التوحيد فقال لتوحيد معنى يضمحل فيما الرسوم، ويشوش فيه العلوم
ويكون الله كما ليرى، ثم قال وقال ابن عطاء، من الناس من يكون توحيدة
مكاشفاً بالافعال يرى الحارث بالله، ومنهم من هو مكاشف بالحقيقة فيضمحل
احساسه مما سواه فهو شاهد الجميع بشر^{الاشرة} فظاهرة موصوف بالترقية -
ثم قال في تفسير اسمه الاول والاخر والظاهر والباطن، نقلاً عن الغزالي انه
انما خفي لشدة ظهوره ونوره، وهجابه نوره وهو المراد من قول بعض المحققين
سبحانه من اختفى عن العقول لشدة ظهوره، واجتجب عنها بكمال نوره، ثم قال
في تفسير اسم النور ان النور اسم للظاهر الذي يظهر به كل شيء خفي والخفاء ليس الا
العدم والظهور ليس الا الوجود، والحق سبحانه موجود لا يقبل العدم فهو نور
لا يقبل الظلمة والحق سبحانه هو الذي وجده كل ما سواه فهو سبحانه نور كل ظلمة وظهور
كل خفاء، فالنور المطلق هو الله بل هو نور الانوار الى غير ذلك من المواضع،
ومنهم الفاضل الحق القاضي ناصر الدين البيضاوي في انوار التنزيل في تفسير قوله
تعالى "فَئْتَمَرَ وَجْهَ اللَّهِ" اى فتم ذاتة ثم قال ان الله واسع باحاطة بالاشياء
وتى قوله "وَيَبْقَى وَجْهٌ رَبِّكَ" ولواستقرت جهات الموجودات وتصفحت بوجهه
وجدت باسرها فانيته في حد ذاتها لا وجهه الله اى الوجه الذي يلي جهته، وقال
في شرح المصباح في باب الذكر في قوله عليه السلام عن الله عز وجل، ولا يزال العبد
يتقرب اى بالنوافل الخ ان العبد لا يزال يتقرب الى الله تعالى با انواع الطاعات
واصناف الرياضات ويرقى من مقام الى اخر اعلى منه حتى يحبه الله سبحانه وتعالى
فيجعله مستغرقاً بلا لحظة جناب قدسه بحيث ملاحظ شيئاً الا لاحظ ربه،
فما التفت لفت حاس ومحسوس وصانع ومصنوع وفاعل الا راي الله وهو

وهو آخر درجات الصالحين واول درجات الواصلين، ليكون بهذا الاعتبار رسمه
وليصره، ثم قال في باب اسماء الله تعالى في شرح اسمه الله وكل ممكن فانه لا وجود له
بل انما وجوده من الجهة التي تلي الواجب تعالى واليه اشار حيث قال في الاكل شيء مالا لله باطل -
وفي شرح اسمه الخالق الباري المصور فينتزعي من المخلوق الى الخالق، وننتقا من ملاحظة

المصنوع الى ملاحظة الصانع حتى يصير بحيث كنا ننظر الى شيء وجد الله عنده،
وفي شرح اسمه الحفيظ حفظ العارف خصوصاً ان يحفظ باطنه عن ملاحظة الاغيار
وظاهرة عن موافقة الفجار

وفي شرح اسمه الحق وحظ العبد فيه ان يرى الله حقاً، وما سواه باطلاً في ذاته
حقاً بايجاده واختراعه

وفي شرح اسمه النور النور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره ولا شك في ان الوجود
اذا قبل بالعدم كان الظهور للوجود والحقاء للعدم ولما كان الباري تعالى موجوداً
لذاته مبرأ عن ظلمة العدم وامكان طرفه فكان وجود سائر الاشياء فالتضامن وجوده
صح اطلاق النور عليه الى غير ذلك من المواضع -

ومنهم الفاضل المحقق شرف الدين الطيبي بعد نقله ما نقلناه عن الواحدي والبعثي
عن وهب وهذا لا يدل على لزوم الجسمية وكذلك القرب وذكر سائر ما نقلناه
عن القاضي في شرح المشكوة في تلك المواضع، وقال في باب اسماء الله تعالى واحصاء
الاخص له ان يستغرق قلبه بالله فلا يلتفت الى احد سواه ولا يرجو ولا يخاف فيما
ياتي الا اياه لانه هو الحق الثابت وماعداه باطل قال الله تعالى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ
وفي شرح اسمه البصير نقل عن سهل انه قال لتذكر نفسك انما اخطب لعل تعالى
والناس يتوهمون اني اكلمهم وفي معناه انشده

هـ وظنوا ان اخطبهم قديماً وانت بما اخطبهم مرادى -

هذا صفة الجمع الذي اشار اليه القوم وفي شرح اسمه الواحد الاحد وخطا العبد ان

يغوص في لجة التوحيد ويستغرق فينحني لا يرى من الاذل الى الابد غير الواحد
الاحد الى غير ذلك من المواضع.

ومتهم الفاضل المحقق سراج الدين صاحب كشف الكشاف، قال في ديباجة الحمد لله
الذي انار الاعيان بنور الوجود وجعلها مرآى صفاته واختار منها نوع الانسان
لمجده سزا الاكان فكل به مجالى ذاته، وفي قوله تعالى "فَتَنَّمَّ وَجَهَ اللَّهِ" انه تهديد لذكر
نفى الولد لان من له الجهات كلها يتعالى عنها، يستحيل ان يماثل وجهه والولد
من جنس لو الد لا محالة، وفي قوله تعالى "أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ"
فن شاهده شهد كل شيء. ثم قال في قوله "وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ" فهو الظاهر لوجوده
لان كل الموجودات بظهوره ظاهرة والباطن بكنهه اى غير ذلك من المواضع.
ومتهم الفاضل المحقق السيد شمس الدين السمرقندى قال في خاتمة شرح صحايقه،
افعال الناس منحصرة في ثلثة اقسام، الاشتغال بالحق عن الغير، والاشتغال بالحق
مع الغير، والاشتغال بالغير عن الحق،

ثم قال والثاني عند اهل الطريقة والحقيقة شرك، والثالث كفر والاول فيه
السعادة الكلية والبهجة الحقيقية في الاخرى والاولى "فَن يُكْفَرُ بِالطَّاغُوتِ
وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا"

فهلئلا اجلت العلماء المحققين من الاشعرية، وما تريد في فهم في هذه المسئلة
مع هؤلاء متفقون،

وثالثها المتأخرون، مثل المحقق الشريف الجرجاني والعلامة الدواني واتباعها الشيخ
ابراهيم الكردى ومعاصريه من علماء العرب، وهؤلاء وان لم يكونوا عاكفين
على طور الكلام، بل تسلقوا الى التحقيق من طرائق اخر بعد اخذ الصافي الحكماء والضيوف
والمتكلمين، فلهم في الفسهم رتبة تسمو على كل رتبة، ومنزلة تعلو على كل منزلة
ولا حاجة بنا الى نقل كلامهم في هذه المسئلة فان تصانيعهم شائعة، والنعمة
في الاقطار كالامطار،

مما يختص بهذه المسئلة منها الرسالة الوجودية للسيد الجرجاني ورسالة الزوراء وشرح
الرباعيات للحقق الدواني ورسائل وتعليقات للمولى يوسف كوسج القراباغجي، وللسيد
الزاهد المحقق كلمات مشيرة اليها وبرايمين منصوبة عليها. قال في حاشيته شرح
 التهذيب ان الممكن له جهتين جهة الوجود الفعلية وجهة العدم واللا فعلية، وهو
 بحسب الجهة الثانية لا يصلح ان يتعلق بالعلم، فانه بهذه الجهة محدود ومحمض
 ومن الجهة بحسبها يتعلق بالعلم هي الجهة الاولى، وهي راجعة اليه لان وجود
 الممكن هو بعينه وجود الواجب كما ذهب اليه اهل التحقيق، فعلمه تعالى بالممكنات
 ينطوي في علمه بذاته بحيث لا يعزب عنه شيء منها. ويعنيك على فهم حال الاوصاف
 الانتزاعية مع موصوفاتها فان لها وجودا يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتيب
 الآثار وهو منشأ الاتصاف وبحسبه لا امتياز بينها وبين موصوفاتها.
 وقال في حاشيته شرح المواقف والتحقيق ان الوجود بالمعنى المصدرى (مراعتبارى)
 محقق في نفس الامر، ومعنى ما به الوجودية موجود بنفسه بل واجب لذاته، وذلك
 لان معنى كون الشيء اعتباريا متحققا في نفس الامر ان يكون موصوفه بحيث يصلح
 انتزاعه عنه، فهنا امر ثلث الاول المنتزع عنه وهو الماهية من حيث هي والثاني
 المنتزع وهو الوجود بالمعنى المصدرى، والثالث منشأ الانتزاع وهو الوجود بمعنى ما به
 الوجودية، وهو الوجود القائم بنفسه الواجب لذاته لانه ليس قائما بالماهية لا على
 وجه الاضمار ولا يلزم تاخره عن وجود الوصف، ولا على وجه الانتزاع، والا
 يلزم حين انتزاع الوجود المصدرى انتزاع اخر، بل انتزاعات غير متناهية
 فانهم ذاك فانه تحقيق شريف - انتهى -

وقد يعد في اخرهم الصدر الشيرازي وابنه، والشمس الحضري، ومن ضاهاهم
 ولهم تصريحات لهذا المطلب وتلويحات اليه كما لا يخفى على من يتبع رسائلهم
 وتعليقاتهم -

ولشيخ ابراهيم الكردى رسائل حافلة في هذا الباب طويلة الالقاء،

ثم هذه الطوائف الثلاث اطبقوا على ان للاشياء ثبوتاً على علم الواجب وتياً ما به وصل
 هذا المرتبة العقلية وكذلك الحكماء المشائية تجندوا بجنوداً اثلاثة مسالكهم
مختلفة واصولهم بتقليد واخرهم واثلهم متقاربته فالجند الاول منهم
الاقدمون السابقون زماناً على نزول الملة الاسلامية ولهم تصريحات
بهذا المطلب على حسب لغتهم واصطلاحهم حيث يستطيع الماهر لفهم كلامهم
والعارف بمسالكهم تطبيقها عليه من غير تكلف وسند كفي في هذا المقام وجهتين
الوجه الاول على سنن الاجمال ذكر رئيس المشائين ارسطا طاليس ان الواجب
تعالى هو المحيط بالاشياء البسيطة والركبة ليس له احد ولا نهاية وانه هو العلّة
الاولى وسائر العلل مبدعاته وان القوة النورية سبح منه على العقل ومن بتوسط
العقل على النفس لكية ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعة ومن النفس
بتوسط الطبيعة على الاشياء الكثثة والفاسدة وان هذا الفعل يكون من بغير
حركة وان جميع الاشياء فيه ولسبب قال في الممر الثامن في جواب سؤال قلنا
ان الذي ابده هو الواحد الحق المحض لبسيط المحيط لجميع الاشياء البسيطة
والركبة التي فقد اشار في هذه الكلمات الى الذات البحث وهو الذي سماه بالواجب
تعالى والى الوجود المنبسط وهو الذي سماه بالقوة النورية واما لاشارة الى المتن
والنفس والهيو نظا هر لا يحتاج الى البيان -

والوجه الثاني على طريق التفصيل يعتقد الحكيم ان الاشياء على مراتب خمس الواجب
والعقل والنفس والطبيعة والهيو ويعتقد ان الواجب له التجلى والظهور في كل
ما يشاء قال في الممر الثاني ان الخير المحض الاول لا يحيط به شئ ولا يجب به شئ ولا ينفع
ما نع ان يملك حيث شاء فاذا اراد النفس اياها لم ينفع ما نع من ذلك جر ما يأ كان
او روحانياً وقال في الممر الثالث فاما الفاعل الاول هو فعل محض فانه انما يفعل فعله
وهو ينظر الى ذاته لا الى خارج منه لان ليس خارجاً منه شئ اخر هو على منه ولا ادنى

فقد بان اذ اوضح ان العقل قبل النفس، وان النفس قبل الطبيعة وان الطبيعة قبل الاشياء الواقعة تحت الكون والفساد، وان الفاعل الاول قبل الاشياء كلها، وان مبدع ومتممها ليس بين ابد اعلشي واتمامه فرق، ولا فصل البتة انتهى.

ويعتقد ان العقل مرتبة بسيطة قائمة بالواجب حي بحيوته وانما وجوده وقومته تحت ظل الواجب وصدور العقل من الواجب ليس بروية وفكر وعمل سابق، انما هو عين العقل الواجب ولهذا سمي عقلاً، وان العقل بكل الاشياء وهو المتصور بصورة النفس وهي شان من شئونه والنفس عين الصورة.

وقال في الممر الثامن لاننا انما ابعج المبدع الاول العقل بلا روية وفكر بل بنوع آخر من الابداع وذلك انه ابدعها بان نورضها امد ذلك النور لا عليها، فانه يبقى ويدوم ولا يبيد ولا يفنى.

وقال في الممر العاشر في باب النواذر ان في العقل جميع الاشياء ثمره من على ذلك، وقال في الممر الثاني العقل هو الاشياء كلها، كما قلنا مراراً فاذا عقل ذاته فقد عقل لاشياء كلها، فان كان هذا، فكذا، قلنا ان العقل اذ رأى ذاته فقد رأى الاشياء كلها، فيكون هو ما هو بالفعل لانه انما يلقي بصورة على ذاته لا على غيره، فيكون قد احاط بجميع الاشياء التي دونه،

وقال في الممر العاشر لا ينبغي ان يظن ظان ان جوهر لاشياء التي في ذلك العالم بعضها ارفع من بعض في الجوهر، ولا ان بعضها اشرف صورة من صورة بعض او احسن بل الاشياء التي هناك كلها صور فاحسنت مشرفة وهي مثل الصور التي يتوهم المتوهم في انها في نفس الصانع الحكيم.

وقال في الممر الاول، فان الخير انما ينبعث من البارئ في العالمين لانه مبدع الاشياء ومنه ينبت الحيوة والانفس الى هذا العالم انتهى. والنفس عين الصورة عند الحكيم ولكل شئ نفس والنفس الخاصة هي الصورة الشخصية والصورة باعتبار سريانها في الهيولى واستتباعها عوارضها وحاكمها تصير طبائع مقومة للهيولى

ويعتقد ان الفائز في جميع هذه المراتب قوة واحدة نورية، وان الواجب تعالى هو نور الانوار والنور الذي لانهاية له، فهو الذي يصدر منه الكل بالنظر الى مراتب نزول فيضه بتوسط العقل وهكذا، واما باعتبار نفس الفعلية فالكل صادر منه بلا واسطة، وهذا كله بعينه مذهب للصوفية فانهما ايضا اثبتوا للعالم مع الحق جهتين جهة الوسائط والاسباب وجهة خاصة بلا واسطة فيها كما هو المشرح في كلامهم.

وتلخيص مذهب الحكماء ان ههنا امرين قوة محضه وفعلية، ولها مراتب اولها الفعلية المطلقة وهي الذات والثانية الفعلية المجردة وهي المرتبة العقلية والثالثة الفعلية المقرمة للقوة مثل تفريم الحركة التوسيطية التي هي موجودة بالفعل للحركة القطعية التي ليس لها وجود، وهي النفس والرابعة الفعلية الحادثة في القوة والمبدء القريب لخروجها الى الفعل وهي الطبيعة ثم الفعلية المطلقة من حيث وحدتها الذاتية تسمى ذاتا مفيضه ومن حيث سريانها في المراتب المذكورة فيضاً، وهو ايضا موافق للصوفية من اراد شواهد هذه المطالب فعليه بكتاب اثولوجيا للمعلول اول والفيلسوف الافضل ورسائل زيتون الكبير تلميذه الارشد وغير ذلك من كتبهم ورسائلهم.

وسا هو تصريح صريح بهذه المسئلة ما قاله المعلم الاول في الممر التاسع من كتاب اثولوجيا، والعلت واقفت ساكنت في ذاتها، وليست في دهر ولا زمان ولا في مكان بل الدهر والزمان والكان وساثر الاشياء انما هو قوامها وثباتها به، وكما ان المركز ثابت قائم في ذاته والخطوط الخارجة من المركز الى محيط الدائرة كلها انما تثبت وتقوم فيه وكل نقطة او خط في الدائرة او سطح فانما قوامها وثباتها بالمركز فكذلك الاشياء العقلية والحسية، ونحن ايضا قوامنا وثباتنا بالفاعل الاول، وبه يتعلق وعليه اشتياقنا واليه نيل ونرجع وان تنائينا عنه وبعدنا فانما مصيرنا اليه ومرجعنا كمصير خطوط الدائرة الى المركز وان بعدت ونأت وقال في الممر العاشر والعلت الاولى

مبدأ جميع الأشياء ومنتهاها. ومنه تبتجع وإليه مرجعها كما قلنا ذلك مراراً،
وقال تلميذه زينون الكبير في رسالتنا التي ترجمها المعلم الثاني أبو نصر الفارابي، فهو
واحد من جميع الوجوه وقد عقل ذاته بل عقل ذاته لا بشيء آخر سوى ذاته يكون ذلك
الشيء سبباً في تعقل ذاته بل عقل بذاته وكان من حيث أنه عقل بذاته لا بشيء آخر خارج
ومباشئ عقله، ولا يتعجب ممن يقول هو عقل وعقل وعقل فانه لا يقتضي لتكثير
إلى آخر ما قال.

والجزء الثاني منهم المتوسطون وهم المتقدمون من الفلاسفة الإسلامية
ومن أجلهم الشيخان أبو نصر الفارابي، وأبو علي بن سينا البخاري، أما أبو نصر فقد
قال في أوائل فصوصه واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر، ولما الكل من حيث
لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته، فعلم بالكل بعد ذاته بذاته
ويتحد الكل بالنسب إلى ذاته فهو الكل في واحدة، وقال أيضاً إن تلحظ عالم الخلق
فتري فيه إمارات الصنعة وذلك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض تعلم
أنه لا بد من وجود بالذات وتعلم كيف ينبغي عليه الوجود بالذات فإن اعتبرت عالم
الخلق خانت صلحك وإن اعتبرت عالم الوجود المحض خانت نازل تعرف بالنزول
أن ليس هذا إذاك وتعرف بالصعود أن هذا هذا، سُرِّيْهِمْ أَيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ
وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمُ آيَاتُ الْحَقِّ أَوْ كَيْفَ يُرِيكَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ كَهَيْدَهُ
وقال فيه أيضاً إذا عرفت أولاً الحق عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق وإن عرفت
الباطل أو لا عرفت الباطل ولم تعرف الحق فانظر إلى الحق فأنك لا تحب إلا فلين.
وقال فيه أيضاً ليس علمه تعالى بذاته مفارقاً لذاته بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة
لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته، وفيها الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة
المعلومات الغير المتناهية وبحسب لمقابلة القوة والقدرة الغير المتناهية فلا كثرة
في الذات بل بعد الذات فإن الصفة بعد الذات لا بزمان بل ترتيب الوجود يورث

الى الذات، يطول شرحه والترتيب يجمع الكثرة في نظام والنظام وحدة،
 وأما اذا اعتبر الحق ذاتا وصفاً كان كل في وحدة، فاذن كان كل مثقلاً في قدرته وعمله
 ومنهما تحصل حقيقة الكل متقررة، ثم نكسب المواد، فهو الكل من حيث صفاته
 وقد اشقلت عليها احدى ذاته،

وقال في عيون المسائل، الإبداع هو حفظ ادامته وجود الشئ الذي ليس وجوده لذاته
 ادامته لا تتصل بشئ من العلل غير ذات المبدع،

وأما ابو علي فقد قال في المباحثات ان الوجود في ذات الماهيات لا يختلف بالنوع، بل ان
 كان اختلاف نبأ التاكيد والضعف وانما يختلف ماهيات الاشياء التي شال الموجود بالنوع
 وما فيها من الوجود غير مختلف النوع، فان الانسان يخالف الفرس بالنوع لاجل ما يمتته
 لا بوجوده، انتهى.

وقال في التعليقات الوجود استفاد من غير كونه متعلقا بالغير وهو المقدم له، كما ان
 الاستغناء عن الغير مقدم لواجب الوجود لذاته والقوم للشئ لا يجوز ان يفارقه
 اذ هو ذاتي له،

وقال في موضع آخر منها. الوجود اما ان يكون محتاجا الى الغير فيكون حاجته الى
 الغير مقومة له اما ان يكون مستغنيا عنه فيكون ذلك مقوماً ولا يبيح ان يوجد الوجود المحتاج غير محتاج
 كما ان لا يبيح ان يوجد الوجود المستغنى محتاجا، والا فم فيرة وبطل حقيقة ما انتهى -

وقال الصدر والشيرازي في الاسفار بعد نقل هذا الكلام ان العاقل اللبيب بقوة
 الحدس يفهم من كلامه ما نحن بصدد اقامته البرهان عليه حيث يحين حينه من
 ان جميع الموجودات الامكانية والائيات الارتباطية التعليقية اعتبارات وشيئون
 للوجود الواجبي واشعة وظلال للنور القوي لا استقلال لها بحسب لهوية، ولا يمكن
 ملاحظتها ذاتا منفصلة وائيات مستقلة لان التبعية والتعلق بالغير والفقر
 والحاجة عن حقائقها لا ان لها حقائق على حيا لها عرض لها التعلق بالغير والفقر الحجة

اليه بل هي في ذاتها محض الفاقة والتعلق فلاحقائق لها الا كونها تابع للحقيقة واحدة
 للحقيقة واحدة، وليس غيرها الا شيونها وفنونها. وحيثياتها واطوارها ولمعات انوارها،
 مظل صورها وتجليات ذاتها. كلها في الكون وهو اخیال او عكوس في المرايا وظلال انتهى
 وقال في الهيات الشفاء والذي يجب وجوده بالغير دائماً ان كان فهو غير بسيط الحقيقة،
 لان الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره، وحاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود
 فذلك لا شيء غير الواجب عرى من ملائسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو
 الفرد غير زوج تركيبي،

وقال في التعليقات في بحث علم الواجب لا محالة انه تعالى يعقل ذاته ويعقلها مبدء الوجرد
 والوجردات معقولات له وهي غير خارجة عن ذاته لان ذاته مبدء أها فهو العاقل والمعقول
 ولا يصح هذا الحكم فيما سواه فانه يعقل ما هو خارج عن ذاته
 وتعليق آخر ليس علو الاول ومجده هو ان يعقل الاشياء بل علوه ومجده بان يفيض عنه
 الاشياء معقولة فيكون بالحقيقة علوه ومجده بذاته لا بلواً زماً التي هي العقولات
 وكذلك الامر في الخلق فان علوه ومجده بان يخلق الاشياء فان الاشياء مخلوقة فقلوه
 ومجده اذن بذاته انتهى.

وقال في التعليقات ايضاً ان الاشياء كلها واجبات للاول تعالى وليس هناك امكان البتة
 وقال انكسما لس المظهر كل مبدءٍ ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته
 في علم مبدء الاول.

وقال يعقوب بن اسحاق الكندي اذا كانت العلة الاولى متصلة بنا مفيضتنا علينا
 وكنا غير متصلين به الا من جهة فقد يمكن فينا ملاحظة على قدر ما يمكن للفاض
 عليه ان يلاحظ المفيض فيجب ان لا ينسب قدر احاطت بنا الى قدر ملاحظتنا له،
 لانها اغزز واغزر واشد استغراقاً،

وقال المحقق الشهر زوري في الشجرة الالهية الواجب لذاته اجمل الاشياء واكملها
 لان كل جمال وكمال رشح وفيض وظل من جماله وكماله فله الجلال الالارفع والنور

الاقهر فهو محتجب بكمال نوريته وشدة ظهوره، والعلماء المتألهون العارفون به يشاهدونه لا بالكنه لان شدة ظهوره وقوة لمعانه وضعف ذاتنا المجردة النورية يمنعنا عن مشاهدته بالكنه كما منع شدة ظهور الشمس وقوة نورها البصائر عن اكتناصها، لان شدة نوريته اجابها فنحن نعرف الحق الاول ونشاهده لكن لا نحيط به علماً، كما ورد في الوحي الالهي "وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا" وَعَنْتِ الْجُودَةُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ ^١ وَقَالَ المعلم الاول في اثولوجيا، اما العقل فان الفضائل فيه جميعاً دائماً لا حيناً موقوتاً بل فيما بدأ، وهي وان كانت دائمة فانهائية مستفادة من العلّة الاولى فان الفضائل فيها منبع علة لا انها بمنزلة الوعاء للفضائل لكنها هي الفضائل كلها غير ان الفضائل ينبع منها من غير ان ينقسم ولا يتحرك ولا يسكن في مكان ما بل هي اينيتية ينجم منها الايئات فانها موجودة في كل الايئات على نحو قوة الايئت وذلك ان العقل فضلها اكثر من قبول النفس والنفس تقبلها اكثر من قبول الاجرام السماوية والاجرام السماوية تقبلها اكثر من قبول الاجرام الواقعة تحت الكون والفساد وذلك ان العقل كلما بعد من العلّة الاولى، وكانت المتوسطات اكثر من العلّة الاولى اقل قبولاً،

وقال في موضع آخر وذلك ان الاشياء كلها انجمت منه وبه ثباتها وقوامها، اليجمعها وقال في موضع آخر ان في العقل جميع الاشياء وذلك لان الفاعل الاول، اول فعله هو العقل فعله ذا صور كثيرة، وجعل في كل صورة منها جميع الاشياء التي تلائم تلك الصورة، وانما فعل الصورة وحالاتها محالاً شيئاً بعد شيء بل كلها معاً وفي دفعة واحدة، وذلك انه ابداع الانسان العقلي وفي جميع صفاته اللائمة له ولم يبيح بعض صفاته اولاً وبعضاً آخر كما يكون في الانسان الحسي لكنها ابداعها كلها معاً في دفعة واحدة - انتهى -

وقال الشيخ الرئيس في بعض رسائله الخير الاول بذاته ظاهر متجلي لجميع الوجودات. ولو كان ذلك في ذاته تأثيراً لغيره لوجب ان يكون في ذاته المتعالية قبول تأثير الغير وذلك خلف بل ذاته بذاته متجلي ولاجل قصور بعض الذات عن قبول تجليته

محتجب فبالحقيقة لا حجاب الا في الحجبين والحجاب هو القصور والضعف والنقص
 وليس تجليه الاحقيقة ذاته اذ لا معنى له بذاته في ذاته الا ما هو صريح ذاته كما ارضه
الا الهيون فذاته متجلي لهم ولذلك سماه الفلاسفة صورة فاول قابل لتجليه
 هو الملك الالهى الموسوم بالعقل الكلى فان تجوهره مثل تجليه لجوهر الصورة
 في المرأة لتجلي الشخص الذى هى مثاله ويقرب من هذا المعنى ما قيل ان العقل الفعال
 مثاله فاحترزان تقول مثله وذالك هو الواجب الحق فان كل منفعل عن فاعل
 فاما ينفع بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه وكل فاعل يفعل في المنفع بتوسط
 مثال يقع منه فيه وذالك يتبين بالاستقراء فان الحرارة النارية تفعل في جرم من
 الاجرام بان تضع فيه مثلاً وهو السخونة سائر القوى من الكيفيات والنفس
 الناطقة انما يفعل في نفس ناطقة مثلها بان تصنع فيها مثالا، وهى الصورة العقلية
 المجردة، والسيوف انما يصنع في الجسم مثاله، وهو شكله والمس انما يجدو السكينه
 بان يصنع في جوانب حده مثال ماسية وهو استواء الاجزاء وملاستها. انتهى
 وقال الصدر الشيرازى في الاسفار اعلم ان الحكماء المتقدمين مثل ابن بادقلس
 وافلاطون ومن بعدهما حكوا بان جوهر هذا العالم الادنى ظلال لجواهر العالم
 الاعلى انتهى. وقد عرفت معنى الظلية واستلزامها للاتحاد بوجه

وقد قال سقراط وافلاطون ان الموجودات صوراً مجردة في عالم الالهى لئلا يسميها
 المثل لالهية وانها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية، وان الذى يدثر ويفسد انما
 هى الموجودات التى هى كائنة

وقال المعلم الثانى في كتاب الجمع بين راي الحكيمين افلاطون وارسطو، انه اشارة
 الى ان الموجودات صوراً في علم الله تعالى باقية لا تبدل ولا تتغير،
 وفي كتاب اثولوجيا المعلم الاول تصريحات واضحة بان الاشياء الكونية لها صور
 عقلية في عالم العقل وانها اتم واكمل في عالم الحس خصوصاً في المرء الثانى

والعاشرون، ومن اراد ذلك فعليه بهما-

وقد صرح الشيخ في مواضع من التعليقات ان في البسيط عنه شيء واحد-

وقال افضل الدين محمد بن الحسن بن الحسين القاشاني بعد كلام طويل في الفصل الرابع من الفتح الثالث من مدارج الكمال فيعلم اخرا اننا ان قربهم من الله بحسب عرفانهم له وبصرهم اليه احاطة علمه ولظرة بعلمهم ونظرهم حتى يصيروهم سمعهم الذي به يسمعون وبصرهم الذي به يبصرون والذات الذي به يحيون ومن بلغ هذا المبلغ فينبذ ببطل جزئية وشخصية وادراكه وعرفانه الجزئي بل يعرف الكل بالكل والذات بالذات والجو هو بالجو هو وذلك الفوز العظيم والفضل الجسيم-

والجند الثالث منهم المتأخرون واكثرهم خلط بين مشربي الصوفية المحققين والحكماء المتألهين وسموا حكمتهم بالحكمة الرواقية وبهم المصححون بهذا المسئلة تصريحا بليغا ومع تصريحهم مقلدون للارسطاطاليس، فيما نقلنا عنه

منهم السيد الباقر الحسيني وتصانيفه مملوءة منها الحاجة بنا الى نقلنا، اللهم الابطريق الانموذج، قال في الاقنى المبين في رد ان الواجب فرد من افراد الوجود الانتزاعي وكيف يتصور ان يكون ذات الذات واصلا لحقائق وينبوع الاينات امرا اعتباريا انتهى- وقال ايضا فيه وكل ماله من الكمال فن حيثية جاعله ومن وجود علته بل انما هو ظل كمال الجاعل انتهى- وقال ايضا فيه وحقيقة كل شيء خصوصيته تقرر وجوده الذي ثبت له والممكن بالذات لا تقرر ولا وجود له بنفسه والقيوم الواجب بالذات بل هو الحق المحض وكل شيء غيره بانه باطل في حده انما يطرء على ذاته بحسب نسبة ذاته الى الحق المحض واليه حقيقته من... الاستناد هي كل الحقيقة المحضة المطلقة فهذه من خواص طبائع وجوب

التقرر والوجود بالذات واستعقد القول فيها انما له حين طبيعي في الشطر الربوبي فتر
ههنا فان عالم المكتوب ان فدان انه واحا ن جسه والى مرجح الى الترتيبين انتهى^(١٢)
ومنهم شمس الدين الحفري قد بين هذه المسئلة في رسالة اثبات الواجب احسن بيان
وبسطها اتم بسط قال في موضع منها في جواب سوال قلنا يكفي في اثبات تلك المساواة
ما مر سابقا من الاشارة من ان منشأ انتزاع الوجود الانتزاع الاثباتي لا يتحقق في الممكنات
الصرف بل منشأ انتزاع الوجود انما هو الوجود الحقيقي الذي هو موجود باعتبار ذاته
فانتزاع مفهوم الوجود الاثباتي في جميع الشئون والهويات انما هو من الوجود الحقيقي
الذي هو ظاهر في تلك الشئون التي هي مظاهر مجموع الموجودات من حيث الجمع مشغف
واحد هو لسان كبير وله ظاهر وهو عالم المحسوسات والملك والشهادة وله باطن
هو عالم البرزخ وله الباطن باطن هو عالم النفوس المجردة وله الباطن
باطن هو عالم العقل وله الباطن باطن وهو الوجود الحقيقي القائل بذا لظهور
للمعدومات الى آخر ما قال وقال في موضع آخر منها فيما يتخلص من ذلك ان العلول
عند المحققين يكون حيثية اعتبارية لعلت التامة فيكون الاتحاد عندهم عبارة
عن صيرورة الوجود الحقيقي ذا ظاهر فالحق هو الوجود الحقيقي والخلق هو ظاهرة
والظاهر والباطن لا تغاير بينهما بالذات في الاعيان بل انما يكون التغاير بينهما
بالاعتبار والتعلق،

وأخبر التنزيل عن هذا بقوله تعالى هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ
يَكُنِّي سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ فان في هذه الآية الكريمة اشارة الى جميع مراتب علمه علما لله
تعالى لا سيما مرتبة الاولى الاجمالية والخامسة التفصيلية على اتعاليان ووضح
البرهان فالاتحاد عندهم هو صيرورة الوجود الحقيقي ذاتيات انتزاعية
وحجب وان شئت قلت عبارة عن صيرورة الوجود الحقيقي متعينا بالتصينات
الممكنة الاعتبارية وان شئت قلت هو عبارة عن انبساط الوجود الحقيقي بالممكنات

١٢ كذا في الاصل ولم افز باق المبين ولم تحصل معنى العبارات فلينظر الى الاقن البين "والله اعلم سرائر" دلي و استقص

وان شئت قلت هو عبارة عن صيرورة الوجود الحقيقي ذاتية انتزاع الماهيات
الممكنة، فان هذه العبارات واماثلها معناها واحد - انتهى -

ومنهم الصدر الشيرازي وتصانيفه مشحونة بهذه المسئلة تصريحا وتلويحا بل
هي لايتها، وعزتها، ومثالها ظهرت فحاشى بحقيقاتها الجديدة، وحسانتها، وقد
نقلنا من كلامه في الاوراق الماضية ما فيه كفاية،

وقال في اوائل الاسفار، وما يجب ان تعلم ان اثبات المراتب الوجودات المتكثرة
ومواضعها في مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكثرها، لانها في ما نحن بصدده
من ذي قبل انشاء الله تعالى من اثبات وحدة الوجود والموجود ذاتا حقيقة كما
هو مذهب الاولياء العرفاء من عظماء اهل الكشف واليقين، وسنقيم البرهان
القطعي على ان الوجودات وان تكثرت وتمايزت الا انها من مراتب تعينات
الحق الاول وظهورات نوره، وشيونات ذاته لانها امور مستقلة وذوات
منفصلة، وليكن عندك حكاية هذا المطلب الى ان يدع عليك برهانه وانتظرة
مفتشا انتهى -

ومنهم الحكيم الانطاكي المصري صرح في اوائل النزعة بان الواجب هو
الوجود المطلق وان الكل شيوعه واعتباراته، واما الحكماء الاشراقيون فلم
يشتهر منهم الا مذهب واحد، وذلك لان علوم الاولين منهم اندرست ولم
يجد من الاواخر من يحى رسومهم ويدون علومهم الا الشيخ السهروردي
صاحب حكمة الاشراق،

والتأخرون من المشائية الذين سلف ذكرهم استرقوا منه شيئا كثيرا فبيان
هذا المطلب عن طريقته انه يعتقد انحصار الموجودات في نور وظلمة وتقسيم
كلا منهما الى ما بنفسه والى ما بغيره، ويعتقد ان الظلمة بغيره هي المقولات
ويسميها الهيئات الظلمانية، وان الظلمة القائمة بنفسها وهو الجوهر الناقص
يعنى بذلك الجسم وان الجسم حقيقة واحدة في الاعيان وتعددتها وتكثرها انما هو

بحسب الهيئات وهو باعتبار اصله يسمى صورة جرمية وباعتبار قبوله الهيئات المختلفة والنور العارض يسمى الهيولى، وإى هذا المذهب أشار الشيخ بقوله وكذا من قال بان العالم متعين في الهيولى الخ ويعتقد ان النور العارض هو الحال في الاجرام تفيدة انوار مجردة قائمة بنفسها. هي النفوس ويثبت لكل نوع مدبراً يسمى رب ذلك النوع، ويعتقد ان قيام النفوس بالعقل وقيومة العقل لها كقيومة النور للابصار وقيام العقل بالحق تعالى من غير انفصال بينهما، وان الحق الاول هو نور الانوار وله النفوذ والسيان في كل شئ بلطفه وان لكل شئ نفساً، فقد ثبت بصريح كلامه الذات والعقل والنفس والهيولى، وشواهد ذلك مذكورة في المقالة الثانية من حكمة الاشراق وغيرها من كتبه -

هذا ما يتسّر لنا من بيان ايماء هذه المذاهب الاربعه اجمالاً الى حقيقة التوحيد الوجودى، واما تنقيحها واستيفاءها، والكشف عن كنهها على وجه يستقيم على الصراط المستقيم من غير عوج ولا امة حسب ما يسر الله لنا سبحانه بفضل وكمال كرمه فهو يقتضى كلاماً مسروداً بالقصد والاهتمام دون التضمن والتطفل، وراعه هذه المذاهب الاربعه لم يوجد مذهب بدون تنقيح - الا للهند، فان لهم في كتبهم مذاهب مذية، واصولاً ناصلة وفروعاً مفرعة غير مخفية على العارف بها، وهم على طوائف كثيرة في مسائلها، ومن ثقاتهم طائفة يسمون الجركية والمتأخرون والمتقدمون من علماءهم اهل الحقوا على عظم محلهم فيهم وقد وهبوا في اكثر امورهم - وهم باجمعهم قائلون بالتوحيد الوجودى على صريح ما اشتهر من الصوفية من اضمحلال الكل في ذات واحدة وسريانها في كل شئ وتمثيلها بكل صورة، واما المراقب والتنزلات فعسى ان يتفطن الزكى المتبع بكلامهم - ولما طال علينا نقله وتفصيله طويناه على خيرة -

مسلك آخر في تطبيق المذاهب على هذه المسئلة

اعلم ان طبيعة الوجود باعتبار وحدة حقيقته الى الوجود المشترك بين الهوية التي هي الخالق وبين الهويات التي هي المخلوقات أما ان يعرف بكونها فوق الذات الالهية وعين الذات الالهية، وأما فهم ان الوجود غير الواجب ومع ذلك فهو في مرتبة الواجب فلا يكون فوقاً ولا عيناً ولا تحتاً فهو مشترك محض في وجوب الوجود اعادنا الله منه والمراد بالوجود ههنا مفاده كون الشيء ذاتية في الاعيان وليس احد من الناس من ينكر وجود هذا الامر المشترك سواء نازع في تسميته وجوداً ولم ينزع، وكذا الحال في اشتراكه

قال بهمنيار في التحصيل، وبلملة فالوجود حقيقة ان يكون في الاعيان، وكيف لا يكون في الاعيان ما هذا حقيقة

وقال الشيخ في التعليقات، اذا سئل هل الوجود موجود، فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقة لا انه موجود فان الوجود هو الموجودية.

وقال شيخ الاشراق في التلويحات ان النفس وما فوقها من المفارقات انيات محضة ووجودات صرفة،

وقال الصدر في الاسفار والعجب ان من قال بعدم اشتراكه فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر به لان الوجود في كل شيء لو كان بخلاف وجود الآخر لم يكن ههنا شيء واحد يحكم عليه بانه غير مشتركة فيه بل ههنا مفهومات لانهاية لها ولا بد من اعتبار كل واحد منها يعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا، فلما لم يحتاج الى العلم منه ان الوجود مشترك، فالحال الاول مذهب الفرق الثلاثة من

العقل الا الحكماء اشراقية هم ومشائيهم يعتقدون عين الواجب في الحقيقة

الخارج معاً والشكليون في الخارج فقط دون الحقيقة، وفرقوا بينه وبين

الممكن بان هذه الحقيقة من الاعراض اللازمة في الواجب ومن الاعراض المفارقة

في الممكن مع كونه عرضاً عاماً بالنسبة الى كليهما. وهذا الذي ذكرناه لا تباين

الفرق بين الممكنين لا لبيان الخلاف بينهما، لان ذلك في التحقيق متطابق غير

غير متخالف والاحتمال الثاني هو بمفهوم من كلام طائفة من متأخري الوجودية، وإنما وقعوا فيه بسبب اختفاء النسبة التي بين الذات والوجود المنبسط عن بصائرهم، فأنما كما سبق لدقتها وغموضها لا تكاد تبدو إلا للمعن حديد البصر وشيوع المسامحة في كلام قدماهم وقلة اهتمامهم بالالتزام القوي الجامع المانع في رموزهم وإشاراتهم والاحتمال الثالث هو المحقق من مذهب الشيخين الأكبر والمجدد أما الطائفة الأولى فهو عندهم جزئي متعين إلا أنه إمام الجزئيات إحاطة عند الطائفة الثانية بالنظر إلى ذاته متعين ينفر دبا لنظر إلى شئونه ومظاهره، ليس بكلي ولا جزئي وأن اشتهب عليك الفرق بين المذهبين فتأمل في قولنا حقيقة الواجب تعين حقيقة التعيين واجب ووجود خاص فهذا مذهب الحكماء القائلين بعينية التعيين والوجود وقولنا الواجب نفس الوجود والتعيين فهذا مذهب الصوفية وبأجملة المفهوم من ظاهر كلام الحكماء وأنه فرد من أفراد الوجود، والظاهر من كلام الصوفية أنه طبيعة الوجود فأحفظ في هذا المقام فإنه مزال الإقدام وقد وضعوا لبيان هذا الفرق مثلاً يذكر فيه مراتب المضي في الاصغاء وهو مثال مشهور ولا بأس به وهذه الأقوال بأجمعها يقتضي التوحيد الوجودي،

وأما المذهب المتوسط فانتضاء أظهر من أن يبين وأعرف من أن يعين، وأما المذهب الثالث فتوصيف الواجب عليه بالوجود يكون على أحد وجوه -
الأول أن يكون الوجود مع شدة تقررده وتحققه في مرتبة بالنسبة إلى الواجب كالزوجية بالنسبة إلى الاثنين دون الأربعة وما بعدها ولا ينبغي أن يستبعد هذا فإنه لا غير وأن يكون شئ مع تقررده في مرتبة اعتبارياً بالنسبة إلى مرتبة سابقة عليه ليس أن للاعداد بالنسبة إلى معروضاتها وجوداً انتزاعياً اعتبارياً، ثم لها بعينها بالنسبة إلى عوارضها وأحكامها ونسبها وجوداً اقوى الوجودات كما يكون للذات بالنسبة إلى اعتباراتها الواجب حينئذ موجود بنفسه لا بالوجود ثم إذا اتيسر إلى الوجود بان أن له شأنًا مندرجاً في الواجب هو قيمته وله اختصاص

ناعق بالواجب باعتبار اتحاد بذالك الشان وكذا الحال الزوجية بالنسبة الى الذاتين
والثاني ان يكون للواجب تعالى تجلي في حضرة حقيقة الوجود، يتصف به هذا التجلي
في الحقيقة ينسب الى الواجب باعتبار هذا التجلي احكام صادقة كما ينسب اليه احكام
الجسمية باعتبار تجليه في الاجسام -

والثالث ان يكون الوجود مرتبة من مراتب تنزلات الذات باعتبار الخصوصية
التقريرية يسمى وجودا كما يسمى باعتبار الخصوصية الانكشافية علما مثلاً ويكون
نسبة الذات اليه على نحو نسبة الوجود الى الاشياء فكما ان في الاشياء الموجودة كلها
اشارة الى ذات مبهمه مسقطها الوجود، كذلك في الوجود اشارة الى ذات مبهمه
مسقطها الذات ولا يلزم من هذا الابهام بالنظر الى خصوصية هذه المرتبة
اذ هي نفس التدقق والاستقلال فان كان له ابهام فهو بالنظر الى مظاهره وميانه
دون نفسه ثمران هذا الذات انما هو ذات من حيث مرتبة..... واستقلاله
وقيامه بنفسه وهذا الاستقلال غير الاستقلال الذي في الوجود اذ الاستقلال الذي
في الوجود معناه كونه حقيقة تامة لا يحتاج في رفع شوب العدم عنها الى غيرها ومعنى
استقلال الذات هو عدم احتياجها في رفع البطلان المحض الى ذاتها فاستقلال الذات
باعتبار كونه منتعياً الحقائق كاستقلال الكلمة السارية في الاقسام الثلاثة التي
بعضها غير مستقلة وهو الحرف وعلى هذا يكون نسبة الوجود الى الذات كنسبة لوازم
الماهية الى ملزوماتها، وهما وجوه اخر تركناها مخافة للتطويل وروماً لا يجاز
ثم هذه الوجوه الثلاثة التي ذكرناها متقاربة متلازمة كما لا يخفى وبالجملة فبيان
التوحيد على هذا المذهب اذا لوحظ الذات لحاظ مطلق الشئ ظاهر فان سريان
اثر من سريان الوجود واما اذا لوحظ لحاظ الشئ المطلق على سلف شرحه من
كلام سيدى شرف الدين في بيان التعبير الرابع -

واما المذهب الاول فالتوحيد على التعبير الثالث المذكور سابقاً المأخوذ من كلام

الفصوص صادق عليها أيضاً لا يستطيع تأكيد بقوله نقول أيضاً من المسلمات الدُّعَى
 والمشهورات الشائعة ان الشيء ما لم يجب اى لم يتأكد وجوده بحيث يرتفع جميع
 انحاء العدم عنه لم يوجد، والوجود الغير الواجب على هذا ليس له في نفسه تأكيد
 لا قديماً لا مستلزماً تعدد القدماء بالذات وهو محال بالاتفاق ولا حديثاً لا مستلزماً
 الا انقلاب من الامكان الى الوجوب فاذن تأكده انما هو بالنظر الى الواجب
 فوجوده بالنظر اليه واذا لم يكن وجود الشيء غيره في الاعميان لم يكن تأكيد
 السابق عليها ايضاً غيراً في الاعميان فلم يكن علتاً تأكده منفصلاً عنه غيراً له
 واقل الاقل في ذلك تعبير الشمس والضوء وهو كاف عند التحقيق اذ الصورية
 ايضاً يمنعون تمثيز الخلق في الخارج عن الحقائق كما نقلنا عن كلام القولون
 والشيخ الأكبر ومن اجل ذلك اجمعوا على انحصار الفاعلية الحقيقية في الواجب
 تعالى، وان جوزوها على سبيل الاستعقاب والاعداد في الاشياء الاخر ايضاً، كما
 هو المنقول عن جمهور الحكماء واهل السنة والجماعة من المتكلمين،
 مسلك آخر الطف واسهل، لجميع المذاهب اشمل، اتفق الكل على ان
 للواجب تعالى فعلاً عاماً في سائر الممكنات، هو اليجاد الذي مطاوعه الوجود، وعلى
 ان لهذا الفعل اثر أعيناً سواء كان نفس الماهية بحيث يصبح منها انتزاع الوجود
 او الوجود بحيث يصبح انتزاع الماهية عنه، على القول بالجعل البسيط، او مفالهيته
 التركيبية على القول بالجعل المؤلف، وعلى ان هذا الاثر ليس من قبيل ما ليس لعلته الفعلة
 متصفة به كالتشخين بالنسبة الى الحركة بل من قبيل افادة ما هو من صفات العلة
 كالتشخين من النار وقد مر نقله من كلام الشيخ الرئيس ان التعليم والتعلم واحد
 فهناك امر واحد ينسب الى المتأثر بالافعال والى المؤثر كمالا قال الشيخ الرئيس ان
 التعليم والتعلم واحد، فهناك امر واحد ينسب الى المتأثر بالافعال والى المؤثر
 بالفعل وقول من قال التكوين غير المكون لا يزا حمله اذ على الجعل المؤلف هذا الاثر

مفاد الهيئة التركيبية، لا على انه عين الماهية بل غيرها، وعلى ان لهذا التأثير ايجاد بالواحد تعالى، اى الامر الذى هو منشأ انتزاع الابداع سواء مسمى قدرة او تكويناً عين ذاته فتثبت جهة جامعة بين الواجب والممكن واتحادهما بمنزلة من الاتحاد على رأى الجميع والحمد لله،

وبالجملة فللتنبية على هذا المطلب وجوه ومساالك كثيرة جداً تركناها مخافة التطويل، والحق ان بعد فهم الطرفين والنسبة بينهما كما ينبغي وتصور معنى الاتحاد على ما هو مراد الصوفية، يصير هذا المطلب من قبيل قضايا قياساتها معها،

(الرّد على صاحب الرسالة بطريق الجرح) واذا قد اكملنا بعون الله تعالى وحسن ترفيقه طريقه الحكمة والموعظة الحسنة، اردنا ان نسوق الكلام على طريق الجدل بالمقدمات التى هي احسن من مقدمات الخصم،

فنقول قوله ومن ههنا ظهر ما ان يكون اشارة الى ما ادعاه سابقاً من مخالفة الشيخ المجدد في هذه المسئلة، اولى طلب الدليل العقلى على التوحيد الوجودى، او الى طلبه الدليل النقلى عليه وعلى كل تقدير فبناء قوله ادعاء محض على ذلك فاسد اماً على الاول فلما بينا ان الشيخ المجدد قائل بالتوحيد الوجودى ناص عليه، انما الاختلاف فى العبارة واما على الثانى والثالث فلان هذه الدعوى انما يكون ادعاء محض اذا لم تثبت لها دليل العقلى والنقلى وقد اثبتناهما بهما، فلو اغمض سفيه عينه او سد بالقطن اذنه، وجعل يطلب الدليل العقلى والنقلى ولو عرضنا عليه لم يكن علينا تبعه

على نحت المعانى من مواضعها واما على اذا لم يفهم البقر

وكذا قوله ادعاء محض اما ان يتعلق بقوله ان هذا القدر من وحدة الوجود ثابت عقلاً، او بقوله ثابت كسفاً او بقوله وقد حار حرج جميع الطوائف اهل العقل والكل فاسد، اماً الاول فلان الشيخ اشار بهذا القدر الى ما ذكره من التوحيد الوجودى وهو اضمحلال الحقائق فى ذات واحدة وكون العالم اعرافاً مجتمعاً فى عين واحدة دون العينية المحضه والاتحاد البحت، وادى دليل عقلى يدل على فساد ما ذكره وينتج الغيرية بل لنا

دلائل عقلية قطعية تثبت نزعاً من العينية والاتحاد.

اولئك اقوال فحشئ بمثلها اذا جمعتنا يا سفيه الجامع.

واما الثاني فلان التوحيد الوجودي ثابت بكشف جماهير الصوفية، ولئن فرضنا عدم موافقة الشيخ المجدد لكشفهم لم يضرنا قطعاً في دعوانا، وهو ثبوتها كشفاً مع ان المثبت مقدم على الثاني واتباع السواد الاعظم ختم على المسلمين وان كشف البصير مويديا لعقل والنقل، واما الثالث فلان قول الشيخ وقد حار حوله يدل دلالة ظاهرة على جميع الفرق ليسوا بمصرحين به بل يلزم عليهم ثبوتهم من قواعدهم ومذاهبهم كما قال فيما بعد من حيث يدرون او لا يدرون، فدعوى الادعاء المحض انما يصح اذا بين عدم استلزام الشيخ المجدد له، واما بيان انه يدعي الخلاف في ذلك فغير مفيد لان اللزوم غير الاتزام.

وايضاً قوله من اهل العقل يشعربان المراد بهم المتكلمون، والحكام اذ هم المسمون باهل العقل لا الصوفية المسمون باهل الكشف، الايراد بمخالفة الشيخ المجدد الذي هو من اهل الكشف غير وارد،

وايضاً المراد بجميع الطوائف، ليس كل فرد فرد منهم بل جماعة من كل طائفة كلية كاساطين الحكماء وشيوخ المتكلمين وائمة الصوفية، فمخالفة الشيخ المجدد وان كان اماماً من ائمتهم غير مضره لان الائمة الكثيرة قد صرحوا به،

وبعد هذا كله فنقول المخاطب بهذا الكلام من يدعي خلاف التوحيد الوجودي صريحاً من هؤلاء، فينشق عن خلاف مستثنى من الحكم استثناءً اعتباراً فكان معنى كلامها المنكر للتوحيد الوجودي لا تنكرو، فانه مويديا بالكشف من اهل العيان والدليل من اهل العيان والدليل من اهل البرهان وهذا لا يقتضي دخول المخاطب في هذا الحكم فقد ظهر مما ذكرنا ان قوله ادعاء محض هو الادعاء المحض الذي نشأ من قصور الفهم وقلة الاطلاع على تفصيلات المذاهب ولنعمه يقولون هذا عند غير جائز فمن انتم حتى يكون لكم عند.

و انما اقتصرنا في هذا المقام على هذا القدر لان لكل كلام مقاماً وليس مقامنا هذا موضوعاً
 لتحقيق مذهب الناس ولا لكشف كنه التوحيد الوجود الذي بيان المراتب والتزلات
 تفصيلاً وتطبيق المذاهب عليها وتحقيقها بالنسبة الى اهلها، ثم لسان التحقيق وان
 كان الله تعالى قد منحنا في ذلك مجده ما لا يعلم الا هو

والمختص في هذا المقام يشير اليه في كلمة واحدة، هي ان مسقط اشارة الحكماء والتكلمين
 في مباحث الذات والصفات مرتبة التجلي الاعظم، ومقصود الصوفية بيان الوجود
 المنبسط واحكام المخصوصة وما يلحق الذات باعتبار هذا الشأن ومنتهى انكار الشيخ
 المجدد مرتبة غيب الهويته فحسب، وهو غير ملتفت الى المرتبتين المذكورتين سابقاً
 ولا يبالي باحكامهما، ومن اجل هذا انشأ الاختلاف التعبيري، ونحن قد القينا اليك
 في وجه الاتحاد وتعبيرات العينية ما ان اخذت الفطانة بيدك سهل عليك وضع
 كل تعبير في مرتبته، والله الهادي الى سبيل الرشاد والمهم بطريق السداد.

هـ دادیم ترا از گنج مقصود نشان گره عقل شود یار تو شاید برسی -

قوله پس از بودن توحید حالی امرے خلاف واقع قباحته نیست،
 اقول از بودن توحید حالی امرے خلاف واقع قباحته بیانا نمی شود که بعض آنها را شایسته بعض آنها را خواست
 قوله مگر آنکه جماعته از اولیاء الله

اقول این استناچه شبیه است باستثنائے که در کلام بعض مغضبین واقع شده مابعد فی القود
 الاعمیهم، وایضا از بودن توحید شهودی نیز امرے خلاف واقع لازم نمی آید مگر آنکه آنچ
 صاحب رساله مذکور کرده است، و عجب آنست که این قسم قباحته را صاحب سبیل فی انکار
 حال آنکه تخطیه این قسم جماعه معظمه طبقه بعد طبقه و دوره بعد دوره، در حیات و بعد مات، از
 قبیل تخطیه اهل تواتر در امر مشهور محسوس است که از هیچ عاقله نمی آید، و بعد از ان نظر
 باید کرد در احوال آن جماعه که چه قدر آراء صائبه در اعتقادات دین نصیب ایشان بود،
 و در وراثت نبوت چه قدم راسخ داشتند، و علوم ایشان چه قدر وسعت داشت،
 و نزول عنایات الهی در باره ایشان جوق جوق، و وضع قبول در حق ایشان و وفور اتفاقاً

والبرصدق ایشان از اول دلائل هست بر آنکه کذب این چنین جماعه درین مسئله از محالات عادیست
 و اگر انصاف پرستی جمهور را بعل الدب بجهت نفس معذور و بصدق امین حال و حقیقت این مسئله گواهی داده
 اند و ظواهر نصوص از آیات و احادیث بآن مشهور است کما سبق نقل منها و مع ذلک ما ما موریکم باتباع
 سواد اعظم و رفاقت جماعت پس کسی که بجهت استبعاد و همی خود ترک اتباع سواد اعظم نماید و نصوص را
 از ظاهر خود مصروف سازد البته از اهل سنت و جماعت نخواهد بود اللهم احینا علی السنة والجماعة
 و امتنا علی السفة والجماعة، اخرج مسلم عن ابی هريرة انه قال جاءنا من اصحاب
 رسول الله صلى الله عليه وسلم فسالوه انا نجد في انفسنا ما يتعاضد احدا نا ان
 يتكلم به قال او قد وجدتموه قالوا نعم قال ذاك الصريح الايمان، اکثر علماء این
 امر متعاضد را بر توجیه عالی حل نموده اند و طائفه بر خاطر قبیح و علم بمذمومیت آن و سیاق و سباق حدیث
 و اظهار سلس و جدان و لفظ ما يتعاضد اخذنا دون بالستقبح احد و حکم بر نفس و جدان، بآنکه صریح
 ایمان است از توجیه اخیر را بامی کند فافهم -

قوله در بعضی مکشوفات خود

اقول تا بل باید کرد که این مکشوف خاص از کدام قسم است از اقسام مسائل دینی و جهل و خطا در
 احوال کدام ذات است، سئلنا که جهل باین مسئله علی التفصیل نقصان در ایمان و اسلام ضروری
 لازم نمی کند، لیکن اصرار نزد دعاوی کاذب و احکام باطله در مباحث ذات و صفات که موقوف علی
 جمیع اصول و فروع اند آن را که عرفان ذات درین نشأه ممکن نیست الوجود و وحدة و خلق
 و دیگر صفات و قرب و معیت و تنزیه و تشبیه و عرفان ذات اصل جمیع معارف است چگونه بیان
 اسلام را مثلم سازد و لا اقل حال این جماعه مثل حال جبرییه و قدریه باشد لغو ذالمد من جمیع مکرر اند
 چون خدا خواهد که پرده کس در د میانش اندر طعنه پاکان نهد

قوله تا آنجکه عمر بر خطا باشد

اقول بلکه در قرب تر زیرا که از جماعه کثیره از اولیاء المدد در واقعات و منامات این علم مستفاد
 شده اند و نیز کسیکه عمر خود را در پرورش عقیده صرف کرده باشد تا آنکه این عقیده در صلب
 نفس ایشان متمکن گشته باشد بحکم کَمَا لَعِيشُونَ وَ كَمَا تَمُوتُونَ تبعثون در هیچ حال

این عقیده صورت زوال پذیرد

هر چه در دنیا خیالت آن بود تا ابد راه و صالت آن بود

و بر ظاهر است که اصرار اهل نجات بلکه اهل درجات در حقیقت و بعد از ممات هرگز کسی جائز نمی دارد
 قَالَ اللَّهُ تَعَالَى "إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ"
 وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا
 لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرَ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوْا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ"
 اینجا انصاف باید کرد که چون حال اعمال این باشد حال عقائد چنانچه بود
 قوله لیکن معذور بودند

اقول از مقررات علماء اصول است که الاختلاف فی الفروع رحمة و فی الاصول ضلالة پس
 معذور بودن در فروع است نه در اصول قال حجة الاسلام للمنظریات ینقسم الی قطعی
 وظنیة والقطعیة اقسام کلامیة و اصولیة و فقهیة اما الکلامیة فنفی بها ماید
 بالعقل من غیر ورود الشرع کحدوث العالم و اثبات المحدث و صفاته و بعثة الرسول
 ونحو ذلك والحق فیها واحد والمخطی آشعر

فان اخطأ فیما یرجع الی الایمان بالله ورسوله فکافر والا فاشعر مخطی مبتنع کما فی مسئله
 الرئیة وخلق القرآن و ارادة البکاشات و امثالها ولا یلزم الکفر
 واما الاصولیة فثلاث حجیة الاجماع والقیاس وخبر الواحد ونحو ذلك مما ادلتها قطعیة
 فالمخالف فیها آشعر مخطی

و اما الفقهیة فالقطعیات منها مثل وجوب الصلوة الخمسة والزکوة والحج والصوم
 وتحريم الزنا والقتل والسرقة والشرب والجمل ما علم قطعا من دین الله فالحق فیها
 واحد والمخالف آشعر فان انکر ما علم ضرورة من مقصود الشارع کتحريم الخمر
 والسرقة ووجوب الصلوة والصوم فکافر وان علم بطریق النظر بحجیة الاجماع
 والقیاس وخبر الواحد والفقهیات المعلومه بالاجماع فاشعر مخطی لا کافر
 و نیز در مباحث ذات و صفات و جمیع عقائد این تقلید و ظن و شک و وهم را اعتبار نمیست

قال الله تعالى إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً، در اینجا مفید نیست مگر یقین، و الیقین
 هو الاعتقاد الجازم الثابت للواقع، پس با وجود جهل مرکب درین قسم مباحث معذور بود
 راجع به مجال، قال الله تعالى وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَدُّ لَكُمْ فَاصْبَحْتُمْ
 مِنَ الْخَاسِرِينَ فَإِنْ يَكْذِبُ رُؤُوفًا لَّنَارَ مَثْوًى لَّهُمْ وَإِنْ يَسْتَعْتَبُوا أَفْئَامَهُمْ مِنَ الْمُعْتَبِينَ
 قوله چیرا که این بزرگان را در آن مشهد آنچه نمودند بآن متکلم شده اند

اقول صدق المثل السائر ۱ چون خدا خواهد که پرده کس درو میلش اندر طعنه پاکان نهد
 همین است شمره بد طعن در بزرگان دین و کبرائے اهل یقین که آدمی افتد بشامت این عمل از حد
 ایمان بیرون می آید و فی حال صاحب الرساله عبره لا دلی الالباب او تخطیه بزرگان و طعن در
 سرایه کمالات ایشان آغاز کرده تا آنکه غیرت الهی جوش زده و کلمه را بر زبان او رانده که بسبب
 آن از دائرہ ایمان و اسلام بدر رفت و از طعن در اولیاء بطعن در رب ایشان انتقال کرد
 لغو ذوالمد من غضب الله و غضب اولیائه، درین کلام منصفان را تا طے ضرور است که چه قسم
 خبث نسبت بجناب حضرت رب الارباب تعالی عما یقول الظالمون علواً کثیراً انان می نژاد،
 و این چه تدلیس عظیم است که در شان آنحضرت مقدس اثبات می نماید چه پر ظاهریست که چون از
 جانب مکاشفین کذب و افتراء و دجیم و خیالے نباشد و بهر چه ایشان را نمودند بآن متکلم
 باشد و مع ذالک این مسئله مطابق واقع نباشد این تحجیل و تضلیل کجای می کشد و در کدام ساخت
 منزله راه می یابد و بعد از وجه قد سعی در طلب حق این جهل مرکب را القا نموده باشد و در کدام
 مسئله از مباحث ذات و صفات و جمہور اهل عبادات و ریاضات را اضلال کرده باشد بچنانک
 هذا بہتان عظیم و چون این قسم او بام باطله و جمہور اولیاء الله قائم شد در شرف و رفلیکه که مسمی
 بشمودیہ اند اقوی و ارجح خواهد بود لغو ذوالمد من جمیع ما کره الله اے کاش صاحب رساله اینجا
 عنان زبان میگرفت و این تعلیل بر سر تضلیل را در خاطر نمی گذاشت چه جائے آنکه بآن لب
 کشاید صدق رسول الله صلی الله علیہ وسلم حیث قال ان العبد شکم بکلمۃ من سخط الله یلقی
 لها بالآیہوی بہا سبعین خریفاً فی جہنم۔

قوله کذب وافترا تے یا وہی وخیالے در میان نیست۔

اقول شاید صاحب رسالہ اینجا بر مذہب نظام معتزلی رفته است، مگر نمیدانم کہ کذب مخالفت واقع است خواه موافق اعتقاد باشد خواه نہ۔

قوله مثل موحدان قالی دور از حال۔

اقول کشف را باجتہاد نوعی از مشابہت متحقق است پس چنانچہ خطا اجتہادی در فروع دین معفو است خطا کشفی نیز معفو است و چنانچہ خطا اجتہادی در اصول دین معفو نیست خطا کشفی نیز معفو نباشد چنانچہ تقلید اجتہاد بعد ظهور خطا در آن جائز نیست تقلید کشف نیز بعد از ظهور خطا در آن جائز نباشد این ہمہ سخن تحقیق است اما بر مشرب صاحب رسالہ موحدان حالی بدتر از موحدان قالی اند زیرا کہ موحدان حالی ہم رتبہ ضلال داشتند و ہم رتبہ اضلال بخلاف موحدان قالی،

قوله و مخفی نیست کہ صحابہ و تابعین و اتباع ایشان رضوان اللہ علیہم اجمعین با وجود آنکہ در قرون مشہود لہا بالجزیر بودند،

اقول مخفی نیست کہ اولیا است اگرچہ در مرتبہ صحابہ نیستند اما در شان ایشان نیز احادیث و آثار بسیار بشارت حقیقہ طریقی و استقامت بر شریعت میدہد اخراج الترمذی و النسائی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مثل امتی مثل الماطر لا یدری اولہ خیر او آخرہ،

واخرج رزين عن جعفر الصادق عن ابيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابتر واوابشروا انما مثل امتي مثل الغيث لا یدری آخره خیر ام اوله او کحذیقة اطعم منها فوجا ما لعل اخرها فوجا ان یکون اعرضها عرضا و عقمها واحسنها حسنا، و اخرج الشيخان عن معاوية قال سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا ینزال عن امتی امة قائمة بامر الله لا یضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتی یأتی امر الله و هم علی ذالک و حدیث اجر خمسين الی غیر ذالک من الاحادیث، و قال الشیخ المحدث عبد الحق المدعلونی فی شرح مشکوٰۃ فی هذه الاحادیث دلالة

على ان ياتي من بعد الصحابة من يكون مساويا لهم او افضل، وقد ذهب اليه عبد البر متسكا بهذه الاحاديث انتهى -

قوله در مسائل کثیره و بینیه در میان خود با خلافتها داشتند -

اقول جمیع اختلافات صحابه در فروع بودند در اصول، و هر که تتبع سیر ایشان نماید، معلوم کند که ایشان بر مخالفت در اصول چه قدر وعید و تشدید می نمودند پس قیاس کردن این اختلاف بر آن اختلافها، و خطا درین مسئله بر خطا در آن مسائل قیاس مع الفارق است، آنچه مسلم فی صحیحہ عن عبد الله بن عمر و قال هجرت الی رسول الله صلی الله علیه وسلم یوماً، قال فسمع اصوات رجلین یختلفان فی ایتة فخرج علینا رسول الله صلی الله علیه وسلم یومئذ فی وجههما الغضب فقال انما هلك من كان قبلکم باختلافهم فی الکتاب،

قوله و بران خلاف تمام عمر بسر بردند

اقول معلوم کرده که برین قسم تمام عمر بسر بردن با که ندارد زیرا که در فروع هست،

قوله و یقین معلوم است که در صورت خلاف بین الطرفين یکے بر خطا است،

اقول این لازم نیست بلکه گاهی فیما بین الطرفين نزاع لفظی میباشد چنانچه در اختلاف

انا مومن حقاً، و انا مومن انشاء الله، و گاهی با وجود نزاع حقیقی هر دو بر صواب می باشند،

چنانچه در کلمات اذان و اقامت و حرف قرآن و گاهی یکے بر صواب و دیگرے بر خطا چنانچه

در اختلاف صحه روية اخروى و امتناع آن، و گاهی هر دو بر خطا می باشند و صواب قول

ثالث می باشد، خواه بطریق جمع خواه بطریق تفصیل چنانچه اختلاف در استقبال قبله بغالب اول

منع قوم مطلقاً و جرد زوه قوم مطلقاً، و الصواب بالتفصیل فی الصوراء و البنیان،

قوله و این از قبیل خطاء اجتهدای است که یک خطئه اجرد دارد و قابل طعن و مستلزم نقصان

اقول بودن این از قبیل خطاء اجتهدای مسلم است اما این قدر باید فمید که خطاء اجتهدای در

کجی معفو است و در کجانی -

قوله آری قباحه آنوقت روتی می نمود که مرتبه ولایت و قرب الی منحصر در همین توحید

وجودی بود دے و شمره ریاضات و مجاہدات در واقع غیر آن چیزے نشدے۔

اقول این کلام بغایت بے موقع است زیرا کہ بر تقدیر انحصار قرب الہی در توحید وجودی انکشاف
این مسئلہ عین کمال شان است زیرا کہ آنچہ مقصود بود و حاصل شد پس موجب قباحث چر باشد
و مع ذالک میگوئیم کہ قباحث درین صورت نیز دے می نماید زیرا کہ ولایت و قرب الہی را
آثار و لوازم و خواص بسیار اند و بعد مجاہدہ و سلوک بعض خواص و لوازم متحقق شدند و لقائے
بعض دیگر نیز بآنها مقترن گشتند و ظاہر است کہ چون فضائل یک باب با بعضی از ذائل این باب
مجمع شوند البتہ از حصول کمال در آن باب دور خواهند انداخت لان المركب من الفضیلۃ
والرذیلۃ رذیلۃ، ستمنا کہ مکشوف شدند مسئلہ توحید از لوازم کمال نیست، و همچنین عدم انکشاف
آن نیز موجب نقصان ہے، لیکن مکشوف شدن امور کاذبہ و اصرار بر آراء فاسدہ در مباحث
ذات و صفات راجعہ عز خواهد بود، و آنرا از موجبات نقص و عدم حصول کمال چگونہ نخواہیم
بالجملہ از جہل بسیط تا جہل مرکب مسافت بسیار است، گو جہل بسیط بمسئلہ مستلزم نقصان نباشد
جہل مرکب البتہ عین نقصان است فافہم۔ فانہ مع وضوح مخفی علی صاحب الرسالہ قیام فی سیدارہ ^{الضلالۃ}
قرلہ و حال آنکہ چنین نیست۔

اقول ہذا لا یمن و لا یغنی من جور، زیرا کہ قرب الہی گو در انکشاف این مسئلہ منحصر نباشد اما بطریق
منع خلوا انکشاف این مسئلہ یا لازم مرتبہ قرب و ولایت است یا انکار آن، و اعتقاد خلاف آن
منافی کمال است، گو سکوت ازان مسئلہ و عدم انکشاف مضر نباشد، ستمنا کہ انکشاف این مسئلہ
نہ لازم قرب است و اعتقاد خلاف آن نہ موجب نقص، لیکن بار امیر سد کہ بگوئیم کہ اگر این مسئلہ خلاف
واقع بود اعتقاد بآن موجب خسارت و زیان کاری می شد زیرا کہ غیر خدا را خدا پنداشتن و او را
عبادت کردن اگر موجب خسارت نباشد پس کدام چیز موجب خسارت خواهد بود، معاذ اللہ کہ کسے
این قسم گمان باطل را در جناب اکابر راہ دہد، رَبَّنَا أَخْفِ لَنَا وَاخْشَاوْنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ۔
وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ۔

قرلہ درین معنی از احوال اہل قرون ثلاثہ ظاہر است کہ تکلم باین مسئلہ نموده اند و ارجیع افراد
امت با اتفاق اہل سنت کامل تر برونہ اند۔

اقول هذا ايضا لا يُسَمُّونَ وَلَا يُعْنَى مِنْ جُحُجٍ، زیرا که اگر مراد آنست که اهل قرون ثلثه درین مسئلہ بتعین اوضاع و اصطلاحات و تفسیر مسائل و زرقع شبهات و تفریع فروع بنقیر با و قطیر با تکلم نموده اند پس این مسلم است، لیکن سائر مسائل و دینیہ را ہمین حال است، مثل مسائل کلام و فقه و سلوک و حدیث و تفسیر و درین صورت لازم نمی آید که ایشان اصحاب توحید و وجودی نباشند، چنانچہ لازم نمی آید که ایشان اصحاب حدیث و تفسیر و فقه و کلام و سلوک نباشند، و اگر مراد آنست که عینیت خالق را با بیچ یکے از مخلوقات فی الجمله معتقد نبودند پس این افتراء ہے است صریح و بہتانے است بغایت قبیح، و قد سبق فی هذه الادواق من الكتاب والسنة واثار السلف ما فی بعضہ کفایۃ فکیف بکله، پس حق آنست کہ این مسأله بکنہا نزدیک ایشان متحقق بود، این ہمہ بزرگان علماء و اعتقاد و اطائف از ایشان کشفاً و حالاً از ان بہرہ و ربلودند، چنانچہ در حدیث مسلم بآن اشارتے رفت، و اگر جاہلے اینجا بحث کند و یکلمات دالہ بر عجز و قصور مخلوقات و تنزہ خالق کہ از ایشان منقول اند تشبث نماید گوئیم ہذا لایجدیک مقدار حجتہ خرد دل زیرا کہ این ہمہ احکام بر طور وجودیہ نیز در مرتبہ از مراتب ثابت اند و ہمین کلمات بعینہا از ایشان منقول و حق آنست کہ مسقط اشارہ صحابہؓ بکلمہ یارب و امثالہا مرتبہ تجلی اعظم بود و احکام غیریت ہمہ راجع بوسے است و توحیدے کہ مناسبت با کثر تہ است بلا تکلف از مقالات صحابہؓ بر می آید، آری بیان نسبت این مرتبہ با وجود منبسط، و توحیدے کہ مناسب بدان مرتبہ است نزدیک ایشان از جملہ اسرار بود و از بطون کلمات ایشان می تراود، و لہذا افشاء آن را با غیر اہل تجویز نمی نمودند، کما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و اضع العلم عند غیر اہلہ کقفلد الخنازیر الجواہر و اللؤلؤ و الذہب، قال علی کرم اللہ وجہہ حدثوا الناس بما یعلمون،

و نقل الشيخ ابوطالب المكي والغزالي عن ابن عباس انه قال لو قلت في هذه الآية "اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، وَأَنَّ اللَّهَ كَدُّ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا" ما أعلم لرجعتني رددي البخاري عن أبي هريرة حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعائني من العلم فما احدثهما فبثثته، واما الاخر فلو بثثته لقطع مني هذا البلعور،

ونقل الغزالی فی منهاج العابدین من الامام زین العابدین قولہ ے

انی لا اکتسر من علمی جوامره کما لا یرى الحق ذو جہل فیقتلنا

وقد تقدم فی هذا ابو حسن الی الحسین وادعی قبلہ الحسن

یارب جوهر علم لو ابوح به لقیل لی انت من یعبد الوثن

ولا ستباح رجال المسلمون می یرون اقبیح ما یا تونه حسنا

(بنظر النصارى در توحید شهودی و توحید وجودی اختلاف نیست)

و اگر انصار پرسی توحید شهودی نیز مخالف توحید وجودی نیست و نہ مسئلہ علمہ، بلکہ صوفیہ وجودیہ را باسم تقریرات متغایرہ و تمثیلات متعدده و تعیرات مختلفہ الدلات اند کہ جملہ آن در افادہ توحید وجودی مشترک اند و بعضی از انها مشعر بحیث عینیت و بعضی بمنشی بر حجت غیریت اند از جملہ آن تعیرات حضرت مجدد تغییرے چند را کہ بہ تنزیہ اقرب بودند اختیار فرمودند و دست مال خود بساختند، و بعضی دیگر را از تعیرات کہ ابہام و اتحاد حقیقی و سر بیان شهودی داشتند برد و انکار پیش آمدند پس رد و انکار ایشان نہ بر وجودیہ است، بلکہ ہر کسانیکہ از تعیرات موہمہ الحاد و زندقہ گرفتہ اند عوام کالانعام چون ازین نکتہ بی خبر ماندند، برائے حضرت مجدد مذہبے علیحدہ قرار دادند و ضرر بوا اقوال اکابر بعضہا ببعض و قد قال الشیخ الاکبر

عقد الخلائق فی الاله عقائدًا وانا اعتقدت جمیع ما عقدوه

و ازینجا دانستہ شد کہ اکثر مواخذت شہودیہ بر وجودیہ از قبیل مواخذت لفظیہ است نہ حقیقیہ - سوال حضرت مجدد قائل اند بغیریت و عینیت فی الجملہ بان مخالف است پس این تطبیق درست نمیشود جواب چون امرے را بارے دیگر من وجہ غیریت باشد و من وجہ عینیت، پس بحجت غیریت فقط غیریت محض است و چون مشہود حضرت مجدد ہمین وجہ است لا جرم غیریت محض ثابت می کنف.

و این منافی آن نیست کہ نفس الامر بوجہ عینیت باشد و قد اشار الیہ الشیخ القزونی فی النصوحیث قال لیس دراءۃ اے التعین الاول الا الاطلاق الصرف و اندامر سلبی یستلزم سلب الاشیاء و الاحکام و التعینات و الاعتبارات عن کلماتہ تعالی و عدم التقید و الحصر فی وصف ۱۰ اسم و تعین و غیر ذلک و قال ایضاً فی موضع آخر من النصوح اعلم ان اطلاق

اسماء الذات لا یصدق علی الحق الا باعتبار تعینہ الذی یلی فی تعقل الخلق غیر الکل لاطلاق
 الجہول للنفعت العدیم الاسماء ذاتہ وصف سلبی للذات فانہ معروض الامتیاز عن
 کل تعین وانما الامر الثبوتی فی الواقع وهو التعین الاول، وچون مقام حضرت ایشان آن
 شان است لاجرم جهت عینیت و ظهور که تعین اول و بالعده است از شہود ایشان غائب
 است کما قال فی مکتوباتہ، راہ من سبحانی است، وقال فی موضع آخر من کلامہ من در آن نقطہ ام
 کہ و راہ آن نقطہ اقرب بذات معلوم نمی شود، الی بغیر ذالک من کلماتہ الشاہدہ علی ما ذکرنا و این تحقیق
 فایت کمال حضرت ایشان است کہ مقام ایشان شیوہ است کہ صوفیہ وجودیہ باجمعم در معارف خود
 آن شان را فوق الشیون اعتبار کرده اند اما منع حضرت ایشان از حلول و اتحاد و سریان
 و انکار ایشان برین الفاظ، پس عذر آن را خود بیان فرمودہ اند، جائیکہ می گویند، لباست کہ
 سالک گرفتار ظلال می شود، و در مکتوب صد و سبت دوم، می گویند ظل شی بسیار است کہ
 خود را باصل شی و انماید، و سالک را بخود گرفتار سازد، پس بر حضرت ایشان اولاً اتحادی کہ
 باعتبار بعض مظاہر واقع است مثل العنصر المائى المشار الیه بقوله تَکَانَ عَرُشُهُ عَلٰی الْمَاءِ
 منکشف شد، ایشان دانستند کہ مراد کمال از سریان و اتحاد ہمین بودہ است، بعد از ان ایشان
 از مرتبہ عروج واقع شد اتحاد را برنگ دیگر و قرب بطور آخر یافت، چون اتحاد را در آئینہ
 سابق مکشوف شدہ بود و منحصر دانستہ بودند، این را احاطہ مجہولہ و قرب بے کیف نامیدند،
 و تمیزاً بین المرتبتین اتحاد و سریان را ازان لفظی کہ دند، و تنزیہ حق جل و علی ازان لازم شمرند،
 و بکذا مرتبہ بعد مرتبہ و درجہ بعد درجہ، و این قسم اعتقاد لباست کہ اہل کشف را بہم میرسد،
 و منافى کمال ایشان نمی باشد چنانچہ خود حضرت مجدد باین معنی مکرر تصریح فرمودہ اند، و من
 شاء فلیرجع الی مکاتیبہ،

و همچنین صوفیہ وجودیہ را بہ بعض نسبت کہ حالات را با سافلات منکشف شد، در تعبیر ازان لفظ
 اقرب ازان معنی نیافتند الا لفظ احاطہ و قمر و معیت و قرب و امثال آن لاجرم باستعمال این
 الفاظ مبادرت نمودند، و چون این الفاظ بطاہر مومم مجانبست و مشابہت بود با حاطبہ
 کیف و معیت مجہولہ و قرب مجہول کیف و امثال آن تدارک آن ابہام کہ دند،

تفصیل این اجمال و توضیح این مقال آنکه ذات بحت را دو شان است، شان اول، ثبوتی و آن حقیقت حمد است، و شان ثانی سلبی و آن حقیقت تنسیح است، و هر یک را ازین دو شان با حضرت ذات اقدس ثبوتی ثابت است پس هر یک اعتبار شان سلبی اقرب بذات است، زیرا که عنوان خصوصیت ذات است، و درین سلب بملاحظه امور زائده محتاج نییم، و باعتبار دیگر شان ثبوتی اقرب بذات است چه ذات در مرتبه خود هستی است نه نیستی، و ثبوت است نه نفی و تحقیق است نه بطلان و نیز هر یک را ازین دو شان نظریه هست بمراتب سافله پس نظر شان با ثبات عینیت است و نظر شان سلبی نفی و غیرت، و این هر دو شان مقام هر دو شیخ است و این توزیع و تقسیم بنا بر مقامیه است که مبتنی است از غلبه و استحکام، و الا شیخ اکبر را در اثناء اثبات مراتب تنزل و ظهور تنزیه نیز منظور است، و شیخ مجدد را در عین مراتب سافله ظلال اقربیت و مراتب و اصحلال نیز پیش نهاد خاطر و جامع این هر دو مقام حضرت انبیاء اند علیهم السلام، و صحابه و تابعین و اتباع بطریق اجمال از هر دو راه رفته اند، و بلذات هر دو مسلک محظوظ گشته اند، و آنچه خوبان همه دارند تو تنها داری -

فأَبَدَهُ قَالَ الشَّيْخُ الصَّدْرُ الدِّينِيُّ الْقَوْنُونِيُّ فِي النُّصُوصِ أَعْلَمُ أَنَّ ثَمَرَةَ التَّنْزِيهِ الْعَقْلِيَّ هُوَ تَمْيِيزُ الْحَقِّ عَمَّا سِوَاهُ بِالْصِّفَاتِ السَّلْبِيَّةِ حَذْرًا مِنَ النِّقَاطِصِ الْمَفْرُوضَةِ فِي الْأَذْهَانِ غَيْرِ وَاقِعَةٍ فِي الْوُجُودِ وَالتَّنْزِيهِاتِ الشَّرْعِيَّةِ ثَمَرَتَهَا نَفْيُ التَّعَدُّدِ الْوُجُودِيِّ وَالِاشْتِرَاكِ فِي مَرْتَبَةِ الْأَوْحِدِيَّةِ وَهُوَ ثَابِتٌ أَيْضًا شَرْعًا بَعْدَ تَقَرُّرِ الْإِشْتِرَاكِ مَعَ الْحَقِّ فِي الصِّفَاتِ الثَّبُوتِيَّةِ لِنَفْيِ الْمِشَابَهَةِ وَالْمَسَاوَاتِ وَالِلْإِشَارَةِ بِقَوْلِهِ "وَهُوَ خَيْرُ الْمَرَّازِفِينَ" وَ"خَيْرُ الْغَافِرِينَ" وَأَحْسَنُ الْخَالِقِينَ" وَأَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ" كَذَا اللَّهُ أَكْبَرُ" وَخَوَذَ ذَلِكَ، وَأَمَّا تَنْزِيهِ أَهْلِ الْكُشْفِ فَهِيَ بَأَثَابَاتِ الْجَمْعِيَّةِ لِلْحَقِّ مَعَ عَدَمِ الْحَصْرِ لِمَيَّزِ أَحْكَامِ الْأَسْمَاءِ بَعْضُهَا عَنْ بَعْضٍ فَلَيْسَ كُلُّ حُكْمٍ يَصِحُّ إِضَافَتُهُ إِلَى كُلِّ اسْمٍ يَلْزَمُ مِنَ الْأَسْمَاءِ لِتَحْيِيلِ إِضَافَةِ بَعْضِ الْأَحْكَامِ إِلَيْهَا وَإِنْ كَانَتْ ثَابِتَةً لِأَسْمَاءٍ أُخْرَى وَهَكَذَا الْأَمْرُ فِي الصِّفَاتِ وَمَنْ ثَبَّرَ التَّنْزِيهِ الْكَشْفِيَّ لِنَفْيِ السَّوْيِ مَعَ بَقَاءِ الْحُكْمِ الْعَدَدِيِّ دُونَ فَرْضِ نَقِيضِ سَلْبٍ، أَوْ تَعْقِلُ كَمَالَ إِضَافَةِ إِلَى الْحَقِّ بِأَثَابَاتٍ مُثَبِّتٍ، انْتَهَى -

قولہ بلکہ مرتبہ قرب نزد قدماہ صوفیہ القطاع تعلق علمی واجبی است از اشیا۔
 اقول ہذا من قبیل ماضی لا نفع، القطاع تعلق علمی و حسی بروضعی کہ نزد قدماہ صوفیہ معتبر
 است بدون انکشاف توحید وجودی صورت نمی بندد،

و تفصیل این اجمال آنکہ اگر مراد از القطاع تعلق علمی آنست کہ در وقت از اوقات علم
 شخص متعلق نباشد مگر حضرت حق، پس این از خواص قرب و ولایت است زیرا کہ در وقت
 التفات بحق غیر اولیفت الیہ نمی تواند شد لا تناع قبحہ النفس فی آن واحد نحو معلومین
 و هیچکس نیست کہ اورا وقت از اوقات التفات بحق واقع نشود، ومع ذالک درین صورت
 منقطع نیست الا تعلق علم حصولی نہ علم مطلقا،

و اگر مراد آنست کہ سالک را عینیت میسر شود و تادیت مدیدہ مشہود او غیر حق نماند پس این
 الزام قبیل است کہ اہل سلوک در او اہل حال دست میدہند از ان قبیل کہ غایت مقصودہ از
 سلوک و مرتبہ قرب و ولایت ہمین باشد و اگر مراد آنست کہ از عارف مطلقا علم غیر حق رو
 پوش شود، پس لازم آید کہ مرتبہ قرب و ولایت ہیچگاہ متحقق نشود، و کسانیکہ باجماع مقررین
 و اولیاء اند ازین گروہ نباشند، چہ معلوم بالقطع است کہ ایشان اولاد و اقارب خود را از
 سایر ناس متمیز میدارند و در حاجت طعام و حاجت برانہ فرق می نمودند، الی غیر ذالک پس
 مراد از القطاع تعلق علمی آنست کہ حجاب غیریت از نظر ایشان بر خیزد و وجہ اتحاد بر ایشان نکشت
 شود، و اشیا را نزدیک ایشان حکم مریا و عینکما بہم رسد، کہ غیر از حق در آن چیزے ننمایند، و ہمین
 است انکشاف توحید وجودی، و ہمچنین القطاع تعلق حسی نیز بے انکشاف توحید وجودی
 صورت پذیر نیست، چہ تعلق حسی بمعنی ہیجان قلب برائے وصول بانجہ اورا مستحسن می پندارد،
 و نسبت باقارب و اولاد و مستلذات حقہ ہیچکس را منقطع نشدہ۔ ماذا یقول قائل فی رئیس
 العارفین و سلطان المقربین صلی اللہ علیہ وسلم اجمعین حیث قال حبیب الی
 من الدنیائث، الطیب و النساء و قرۃ عینی فی الصلوۃ، و سئل ای الناس احب الیہ
 فقال عائشۃ خلیل من الرجال فقال ابوہا۔ وقال فی سیدنا الحسن اللہم انی احب
 فاحبہ و قد شاع حبہ لا سامتہ بن زید حتی قیل لہ حب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

بالجملہ معنی انقطاع تعلق جی از غیر حق آنست کہ در ہر چیز کمالات اور امشاہدہ نماید۔ پس محبت داشتن با ہر چیز محبت داشتن باوے بود، و این معنی ملازم توحید وجودی است و فی الجملہ عنایت لقا نامیکند۔
 قولہ و حصول دوام حضور محبوب حقیقی و تہذیب نفس و اطمینان قلب و رضا بوقایع و سوانح ملایم و غیر ملایم، و انقیاد با و مروا ہی باقتضا طبیعت بے کلفت،

اقول ہئمہ این امور از ثمرات انکشاف توحید وجودی اند، و مستلزم آن، اما دوام حضور پس باید دانست کہ آنچہ از ان معتبر است آنست کہ بعلم حضوری باشد پس اقل مراتب حضور آنست کہ حضور ذات کہ در واقع باہر ذرہ است منکشف گردد و معیت ذاتی جلوہ فرماید و اما تہذیب نفس پس آن را سر رکن است، علم حق، و اعمال صالحہ، و احوال طیبہ، و بیع علی اشرف و انفع از معرفت نسبتہ خود با حضرت حق بطناً بعد لطن عہ..... پس لطن اول اعتقاد انحصار معبودیت است کہ عبارت از توحید اسلامی است، و لطن ثانی اعتقاد انحصار خالقیت و موثریت کہ عبارت از توحید فعلی است، و لطن ثالث توحید صفاتی است و لطن رابع توحید ذاتی ہست کہ مستلزم توحید وجودی ہست، و همچنین شرافت حال بشرافت متعلق او ہست، و در احوال و مقامات محبت بیچ حالے اشرف از ان نیست کہ خود از خودی خود دست بردارد، و خیر محبوب حقیقی بجائے او نماید و ہمین است توحید کہ مقتضی است فی الجملہ اتحاد را،

و اما اطمینان قلب فقد قال اللہ تعالیٰ ”اَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ“ پس ازین کریمہ مستفاد شد کہ اطمینان قلب ثمرہ ذکر است، و معلوم بالقضیع است کہ انکشاف توحید وجودی را نیز سبیلے نیست بجز ذکر، پس اطمینان قلب و انکشاف توحید وجودی باہم علاقہ اخوت پیدا کردند و معلول یک علت شدند۔ و تلازم فیما بینہما ظاہر گشت،

و اما رضا بوقایع و سوانح و انقیاد با و مروا ہی پس آن ہر دو متفرع اند بر اطمینان قلب یلزمان ہما لزماً،

قولہ ہمین است ریاضات و مجاہدات کہ کریمہ ”وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَكْفُرَنَّ عَنْهُمْ“ بران دلالت دارد۔
 اقول تخریرات استدلال باین آیت سابقاً بوجہ گذشت کہ این تاویل را مجال خطورہ ندارد، لیکن اینجا اینقدر باید دانست کہ ثمرہ شئی امرے است کہ بران شئی متفرع شود باجماع وجودی

و شهودیه انکشاف توحید وجودی متفرع نیست مگر بر دوام ذکر و دوام حضور و ترک التفات
 از جمیع ماسوی البدن و غیر ذالک من المجاہدات الظاہرة والباطنة، پس این حصر مردود است
 و حق آنست کہ سبیل الہی را نہایت موافق استعداد ہر یکے افاضہ می فرماید و ہر دور انصیبے
 از تلقای سم رحمت خود میدہد پس حصر کمال در آنچہ یک طائفہ را حاصل شود بے جا است، و یقین
 تشریف آورد سنان کہ میں ست ثمرہ ریاضات و مجاہدات، لیکن این امور سبیل الہی آن ہنگام می تواند
 شد کہ در بر اہر آنہا عقائد فاسدہ و رذات و صفات نباشند، اما چون مقتضی شوند بعقائدے
 کہ بدتر از تجسم و حلول است چنانچہ بعض کلمات شہودیہ بر آن دلالت میکنند البتہ از سبیل الہی
 بفراسخ دور خواہند افتاد و لہذا انقطاع تعلق علی و حبی از اشیاء و دوام حضور و غیر آن از آنچہ
 صاحب رسالہ مذکور کردہ است جو گویہ را از مہنود دست میدہد و مع ذالک بچوے نخی از زند
 پس اگر در مذہب و جہودیہ اندین باب چیزے گمان کردہ می شود معذور داشتن ایشان معنی ندارد۔
 قولہ و در اہل قرون ثلثہ اولی رواج داشتہ۔

اقول ہمہ این امور از احکام عامہ بود، پس در عوام آن قرون رائج و ذائع گشت، و مسئلہ
 توحید وجودی از اسرار خاصہ بود لا جرم در پیش خاصہ ماند کیف و قد قال امیر المومنین
 و یعقوب الموحدين حدثنا الناس بما يفتهمون اتحبون ان يكذب الله ورسوله۔ و
 قد سبق نقل ما يفيد في هذا الباب عن بن عباس و ابي هريرة و الامام زين العابدين
 و اخرج الحجندقي في الاربعين عن المفضل بن عمير عن ابيه عن جدة قال سئل
جعفر الصادق عن الصحابة فقال ان ابا بكر الصديق كان على قلبه مشاهدة الزنوة
 و كان يشهد مع الله غيره، فن اجل ذالك كان اكثر كلامه لا اله الا الله، و كان عمر
 يرى كل ما دون الله صغيراً و حقيراً في جنب عظمة الله، و كان لا يرى التعظيم لغیر الله
 فن اجل ذالك كان اكثر كلامه الله اكبر و عثمان كان يرى كل ما دون معلولاً اذ
 كان مرجعه الى الفناء و كان لا يرى التنزيه الا له فن اجل ذالك كان اكثر كلامه
سبحان الله، و علي بن ابي طالب كان يرى ظهور الكون من الله و قيام الكون
 بالله و رجوع الكون الى الله فن اجل ذالك كان اكثر كلامه الحمد لله۔ انتهى۔

قوله وازیات و احادیث بلا تکلف معلوم می گردد۔

اقول توحید وجودی نیز از آیات و احادیث بلا تکلف معلوم میگردد بلکه اگر پرسی آیات و احادیث بظاہر مثبت توحید وجودی اند زیرا که ناص اند بر اثبات معیت ذاتی و احاطه و قرب او تعالیٰ با هر ذره و ظهور او در مخلوقات و آنکه اشیاء همه حجب جمال وے اند و مرایائے صفات کمال وے و هر که آن آیات و احادیث را از ظاہر خود و مصروف ساخته محتاج بتاویلات بعید و تکلفات رکیکه گشته محموج است، با جماع سلف صالح بر اجراء آن بر ظواهر آن کما قال الحافظ ابن حجر وقد سبق نقله، و اما توحید شهودی که مقتضی غیرت محض است و موجب خلو خلق از ظهور خالق، و رفع نسبت اتصال و معیت بنابر آنچه صاحب رساله و امثال افاضان می فهمند و در کتاب است از مدلول کتاب و سنت زیرا که مدلول آن هر دو بیان قرب حق است از خلق و تجلی و ظهور او در خلق و تمثیل بصورة خلق و مواجهه و مکالمه و محادثه با خلق در لباس خلق و بروز صفات خلق نه آنکه خلق از ظهور خالق بے بهره محض است یا دور از خالق است و صاحب رساله را می باید که در معنی حدیث انا جلس من ذکر فی وایت وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ و وَحَنُّنٌ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ و وَحَنُّنٌ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ و وَأَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ و لا يزال عبدی یتقرب الی بالنواخل حتی احبته کنت سمع الذی یسمع بـ بصيرة الذی یبصر به و ما ناجيته و لكن الله انجاء و ما حملتكم و لكن الله حملکم و ما قد منها و لكن الله قدمها و ما ذمیت اذ ذمیت و لكن الله رحمی و ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله ید الله فوق اید یهمر تامل وانی بکاربردن از ورطه ضلالت نجات یابد سلما که توحید وجودی باین بسط و تفصیل در کتاب و سنت مذکور نیست اما توحید شهودی نیز باین طریق مستند است از کتاب و سنت ندارد و کجا در کتاب و سنت مذکور است که حقائق ممکنات اعدام اند و ممکنات ظلال و اسما و صفات که در مرایائے اعدام منعکس گشته و در کدام آیت و کدام حدیث واقع شده که کائنات بوجود ظلی موجود داند و تعیین اول و تعیین وجودی است الی غیر ذلک من تصریحاتهم۔

پس توحید شهودی را بر توحید وجودی بکدام وجه ترجیح و تفصیل تواند بود و بعد ازین هم می توان

كُفْتُ كَرْتَبَةٍ قَرَبَ نَزْدَقٍ مَارِصُوفِيَّةٍ مُخَصَّرِيْنَ أُمُورِ سِتِّ كَمَا صَاحِبُ رِسَالِهِ ذَكَرَ كَرْدَهُ - دَر
تَعْرِفَ مَذْكَورَ اسْتِ قَالِ سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَنَا مِنْ ثَلَاثِينَ سَنَةً أَكَلْتُ لَلَّ النَّاسِ يَتَوَهَّمُونَ
أَنِّي أَكَلْتُهُمْ وَقَالَ الْجَنِيذُ لِلشُّبْلِيِّ نَحْنُ حَبْرٌ نَاهَذَا الْعِلْمُ تَجْبِيرًا ثُمَّ خَبَانَاهُ فِي السَّرَادِيبِ
فَجَنَّتْ أَنْتَ فَظَاهِرَتَهُ عَلَى رُؤْسِ الْمَلَأِ فَقَالَ أَنَا أَقُولُ وَأَنَا أَسْمَعُ هَلْ فِي الدَّارَيْنِ خَيْرٌ
وَدَرَادَابُ الْمُرِيدِينَ مِمَّا يَرِيدُ سَأَلَ أَبُو بَكْرٍ الْوَاسِطِيَّ عَنْ مَالِكِ بْنِ دِينَارٍ وَعَنْ دَاوُدَ
الطَّائِيَّ وَعُمَرَ بْنِ وَاسِعٍ وَأَمَّا لَهُمْ مِنَ الْعِبَادِ فَقَالَ الْقَوْمُ مَا خَرَجُوا عَنْ نَفْسِهِمْ يَتَرَكُوا
النَّعِيمَ الْغَافِي لِلنَّعِيمِ الْبَاقِي فَايُنْ طَالِبُ الْفَنَاءِ وَالْبَقَاءِ، أَيْضًا مِمَّا يَرِيدُ أَنْ كَانَ الطَّائِي
مُرِيدًا أَجِيبَ عَنْ ظَاهِرِ الْمَذْهَبِ مِنْ حَيْثُ الْعَامَلَاتُ مِنَ التَّوْبَةِ وَالْوَرَعِ وَالصَّبْرِ
وَالشُّكْرِ، وَأَنْ كَانَ مُتَرَسِّطًا أَجِيبَ مِنْ حَيْثُ الْأَحْوَالُ أَيْ مِنَ الْمُرَاقَبَةِ وَالْمَحَبَّةِ وَالشُّوقِ
وَالْمَشَاهِدَةِ، وَأَنْ كَانَ عَارِفًا أَجِيبَ مِنْ حَيْثُ الْحَقِيقَةُ أَيْ الشُّهُودُ فِي عَيْنِ الْوَاحِدَةِ -
وَفِي الْعَوَارِفِ الْمَعَارِفِ فِي بَيَانِ قَوْلِ الْإِمَامِ جَعْفَرٍ أَنِّي أَكْرَرُ آيَةً حَتَّى أَسْمَعَ مِنْ قَائِلِهَا،
أَنَّهُ كَانَ يَجِدُ نَفْسَهُ كَشَجَرَةٍ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَفِيهِ أَيْضًا أَفْنَى مُوسَى عَنْ مُوسَى
فَكَانَ الْمُتَكَلِّمُ وَالْمُتَكَلَّمُ هُوَ -

وَفِي الرِّسَالَةِ الْقَشِيرِيَّةِ مِمَّ عَتِ الْإِسْتِاذُ أَبَا عَلِيٍّ يَقُولُ لِمَا دَخَلَ الْوَاسِطِيَّ بَنِي سَابُوسَالِ
أَصْحَابِ أَبِي عَثْمَانَ بَمَاذَا كَانَ يَأْمُرُكُمْ شَيْخُكُمْ فَقَالُوا كَانَ يَأْمُرُ بِالِتَّزَامِ الطَّاعَاتِ وَ
رُؤْيَةِ التَّقْصِيرِ فِيهَا، فَقَالَ أَمْرُكُمْ بِالْمُحْسِنِيَّةِ الْمُحَضَّةِ، هَلَا أَمْرُكُمْ بِالْعَيْنِيَّةِ عَنْهَا
بِرُؤْيَةِ مَحْوِلِهَا وَمَنْشَأِهَا أَيْ قِيَمِ الْكُلِّ، أَيْضًا فِي الرِّسَالَةِ الْقَشِيرِيَّةِ الْمَشَاهِدَةُ وَجَرَدُ
الْحَقِّ مِنْ غَيْرِ بِلِقَاءِ تَهْمَةٍ فَلَذَا فَتَحَتْ سَمَاءُ اللَّهِ عَنْ غَيْرِ مِ السَّرْفِ شَمْسِ الشُّهُودِ عَلَى
بُرُوجِ الشُّرُفِ طَالَعَتْ وَحَقَّ الْمَشَاهِدَةُ مَا قَالَ الْجَنِيذُ وَجَرَدُ الْحَقِّ مَعَ فَقْدِ أَنْكَ،
وَفِي مَنَازِلِ السَّائِرِينَ لِلاتِّصَالِ ثَلَاثُ دَرَجَاتٍ،

الدَّرَجَةُ الْأُولَى اتِّصَالُ الْإِعْتِصَامِ، ثُمَّ اتِّصَالُ الشُّهُودِ ثُمَّ اتِّصَالُ الْوُجُودِ، فَاتِّصَالُ
الْإِعْتِصَامِ تَصْبِيحُ الْقَصْدِ ثُمَّ تَصْفِيَّةُ الْإِرَادَةِ، ثُمَّ تَحْقِيقُ الْحَالِ،
الدَّرَجَةُ الثَّانِيَةُ اتِّصَالُ الشُّهُودِ وَهُوَ الْخُلَاصُ مِنَ الْإِعْتِدَالِ وَالْعِيَّ عَنْ الْإِسْتِدْلَالِ

وسقوط مناب الاسرار

والدرجة الثالثة اتصال الوجود بفناء عبودية العبد في حقيقة الحق لا يدرك منه تعب^(۱۲) ولا مقدار الارس و عار و در فتوح الغیب می فرماید: رأیت فی المنام انی اقول یا شکر بربی فی باطنی بنفسی و فی ظاهری بخلقہ و فی عملہ بارادته فقال رجل الی جنبی ما هذا الکلام فقلت هذا نوع من المعرفة الحققة۔

و در کشف المحجوب گفته است ابو یزید^(۱۳) فی البیت فقال ابو یزید هل فی البیت الا الله و نیز در روئے گفته و اندر حکایات معروف است که چون ابراهیم خواص بکوفه بزیارت حسین مقصود حسین ادراگفت یا ابراهیم رو در کار خود را در چہ گذرانی گفت که خود را در توکل درست کردم یا ابراهیم ضیعت امرک فی امر باطنک فاین انت فی الفناء فی التوحید و نیز در روئے گفته ابو علی جرجانی گوید الولی هو الفانی عن حاله و الباقی فی مشاہدة الحق لم یکن له عن نفسه اخبار و لا مع غیر الله قرار۔

و در قوت القلوب کلامی آورده که حاصلش اینست ان الله اطلع علی قلوب طائفة من عباده فاصطفاهم لنفسه ثم نظر الی قلوب طائفة من عباده فلم یجد هم اهلا للمشاهدة فزجر علیهم فوقفهم لوظائف العبادات و ثقل قلوبهم بها عن المشاهدة۔ ثم نظر الی قلوب طائفة فلم یجد جوادهم اهلا للطاعة فجعلهم خذنا للدين و عبدهم لاهلها انتهى۔

بالحمد ازین اقوال و امثال آنها که کتب عمده سلوک بدان مملو است مستفاد شد که توحید نزد ایشان از همه مقامات افضل و ارفع هست و حقیقت بندگی و کنه عبودیت در همین مقام سالک را حاصل می شود و از خودی خود بازمی آید و مالک عین و رقبه خود نمی ماند و در نور ذات مضحل می گردد و اگر کسی از قدما صوفیه از بیان این مقام سکوت در زبانه باشد پس مہر را^(۱۴) را شیخ شعرانی^(۱۵) در لوائح الانوار فی طبقات الاخیار بدو جریان نموده۔

اول آنکه میگوید ومن الاولیاء من سریاب الکلام فی کلام القوم حتی مات و احال ذلك

(۱۲) و فی ن لعب (۱۳) فی ن قتل (۱۴) و خذنا (۱۵) و لعل العبارة قد سقطت و الله اعلم استوائی (۱۶) فی ن سباب و لعل الصواب الاسرار استوائی

على السلوك وقال من سلك طريقهم اطلع على اطلعوا وذاق كما ذاقوا واستغنى عن كلام الناس حتى
 ه استناد تو عشق است چو انجا برسی از خود بر زبان گوید که چه کنی
 دویم آنکه میگوید ان اصحاب العارف بالله عبد الله القرشي طلبوا منه ان لسمعهم شيئاً
 من الحقائق فقال لهم من اصحابي اليوم فقالوا ستمائة رجل فقال الشيخ اختاروا لكم
 منها مائة رجل فاختاروا فقال اختاروا من المائة عشرين فاختاروا فقال اختاروا من
 العشرين اربعة فاختاروا وكان هؤلاء الاربعة اصحاب مكشوفات ومعافى فقال
 الشيخ لو تكلمت عليكم في الحقائق والاسرار لكان اول من يغتلي هؤلاء الاربعة استمع
 قوله قال الشيخ المجدد في بعض مكاتيبه مقصود از سير وسلوك تحصيل حقيقت بندگی است نه
 حصول الوهيت و خداوندی، و تحقيق معرفت نفس بذل و افتقار و عرفان مولی جل و علی
 بکمال غنا و اقتدار است. انتهى.

اقول بطريق جدل می توان گفت که نقل کلام حضرت مجدد از مقام الزام وجودیه فائده ندارد
 زیرا که وجودیه را میرسد که این را مسلم ندارند و گویند که مقصود ما از سیر و سلوک از خودی خود
 رستن است و با محبوب حقیقی پیوستن و در گم شدن و بذات او قائم بودن و حجب غیریت را
 خرق نمودن و بمرتبه وصل عریان رسیدن. ه

وراء ذلك فلا اقول لانه ستر لسان النطق عنه اخرس
 و اگر شهودیه عبارت از عبارات شیخ مجد و الف ثانی دست آویز خود سازند وجودیه را میرسد
 که نصوص قاطعه سید الحمیدین (علیه الصلوٰة والسلام) را پیشوا و خود سازند و حدیث
 لا يزال عبدي يتقرب الى بالنوافل حتى احببته گفت سمعته الذي يسمع به و يبصره الذي
 يبصر به و يده التي يبطش بها و رجله التي يمشي بها را روایت کنند و حدیث
 يا بني احفظ الله يحفظك و احفظ الله تجده تجاهك، مد نظر دارند سلمنا که مقصود از
 سیر و سلوک همین است اما می تواند بود که بعد از این مراتب بچذب و خلع وجود بجائے رسد که
 سیر و سلوک را در ان بارگاه مجال نباشد، جذبه من جذبات الحق توازي عمل الثقلين،
 و بطریق تحقیق می توان گفت در کلام حضرت مجدد و تقریض است باطل الحاد و زندگی که مقصود

ایشان از سیر و سلوک انکشاف توحید بوجہ است کہ احکام نبوت از میان بر خیزد، و در خلق و خالق و رب و عبد امتیاز نہ نماز یا تعریف است بحال جماعت کہ از سیر و سلوک قدرت بر اظہار غوارق و تصرف در عالم منظور دارند، و بہر ہر دو تقدیر این عبارت را با وجودیہ مزاحمتہ نیست، و این گمان را در جناب ایشان مساعی نہ، چہ البعد عبد و ان ترقی و الرب رب و ان تنزل، از مشہورات ذائقہ ایشان است، و کمال غنا، و اقتدار حضرت مولیٰ اجل و علا، و بودن جمیع کائنات از قبیل مہیومات، و احتیاج ہر ذرہ از ذرات عالم در قیام خود بحضرت حق، و ہلک جمیع موجودات فی نفسہا، و تقدیر حضرت حق بوجود و لقا، ان قدر کہ در مذہب وجودیہ است، در مذہب شہودیہ نیست، و این ہمہ از ملاحظہ حال وجودیہ از روی عبادت و طاعت و عبودۃ و عبودیت، و محافظت حدود و ترغیب پیدا ست کہ این گروہ بچشم بندگی رسیدہ بودند، و القدر فضل و انتقار نفس کہ لازم مذہب وجودیہ است ہرگز پیش شہودیہ یافتہ نمیشود، چہ احتیاج موجود است، وجود، و نزدیک وجودیہ احتیاج از جنس امر مہیوم است بموجبہ شان، قال الشيخ الاکبر فی الفص العزیزى واما نبوة التشريع والرسالة فنقطعة، و فی محمد صلی اللہ علیہ وسلم انقطعت فلا نبی بعدہ، یعنی مشرعانہ و لا رسول و هو المشرع، و ہذا الحدیث قصہ مظهر اولیاء اللہ لانہ یتضمن انقطاع ذوق العبودۃ الکاملۃ التامۃ، فلا یطلق علیہ اسمہا الخاص بہا فان العبد یرید ان لا یشارل سیدہ و اللہ سیدہ بالجمہ این عبارت را بر صوفیہ وجودیہ فرو آوردن اول دلیل است بر خبت عقیدہ نسبتہ این بزرگان معاذ اللہ کہ کسی از کمال حصول ربوبیت بر سیر و سلوک قصد کردہ باشد و طلب محال ارادہ نماید۔ آیت ان بعض الظن احم، در شان ہمین قسم ظنون کاذبہ نازل است، فاندرہ باید دانست کہ ترجیح و تفضیل وحدۃ وجود بہ وحدۃ شہود محض بنا بر آنست کہ صاحب رسالہ از مذہب حضرت مجدد فہمیدہ والا انچہ در کلام حضرت شیخ مجدد واقع است باشیخ اکبر هیچ نزاعی ندارد، و از مذہب وجودیہ چندان دور نیست، بار خدا یا مگر اختلاف عبارات کہ در اتفاق مقاصد قدح نمیکند شعرے عبارت انشائی و حسنک واحد۔ و کل الی ذاک الجمالی شیر۔ نزدیک حضرت صوفیہ مجدد عالم ہر چند ظل اسما و صفات واجبہ است۔ لیکن در خارج انفکاکہ و استقلالے ندارد، و نزدیک وجودیہ اگر چہ شانے از شیون اوست۔ لیکن احکام خلقیہ در بارگاہ

حقیقہ راہ نمی یابد فالہذہ بیان تساویان،

قولہ پس صوفیہ وجودیہ را اگر حق تعالیٰ برحمتہ کاملہ خویش باین عنایات عالیہ مذکورہ ننوازد
و بجہت بعض مصلحت و حکمت از حقیقت بعضی امور ایشان را آگاہ ناسازد هیچ نقص در قرب
ایشان لازم نمی آید کما لا یخفی علی المنصف۔

اقول بارہا گفته ام و بار دیگر می گویم کہ ننواختن بعنایات عالیہ امرے است کہ هیچ باک ندارد
اما در صورتیکہ بعد از ریاضات و مجاہدات بعقاید فاسدہ کہ ہم را از حلول و اتحاد اند دالالت
نہانند و تمام عمر ایشان را در گرداب ہمین ضلالت گرفتار دارند چگونہ مستلزم نقص در قرب ایشان
نباشد و چگونہ در فرق ضالہ مثل حلولیہ و اتحادیہ شمرده نشوند و ذالک لا ینبغی ان یخفی علی المنصف
فضلاً عن المنصف،

فائزہ باید دانست کہ صاحب رسالہ درین مقام میل بہ ترجیح توحیدہ شہودی نموده و توحید شہودی
را بہ سبب عدم اطلاع بر مذہب حضرت شیخ محمد دؤنر سیدان بغور کلام ایشان ثبت غیرت محض
و نایب جہت جامعہ و اتحاد فی الظہور را اعتقاد کرده و بہ سبب ہمین جبل مرکب خود بہ تزییف توحید
وجودی متوجہ گشتہ بناء علی ذالک خواستیم کہ کلام او را بر دے قلب نہائیم و بحکم کالائے بدریش خواند
قبائح و فضائح او را بر دے اوز نیم پس گویم کہ اگر مراد انکشاف توحید شہودی است کہ
موجود بوجہ حقیقی یکے پیش نظر نباید و در ہمہ چیز بجز ظہور انوار و تجلیات دے مشہود نگردد و ما
درائے آن انوار از نظر بصیرۃ بالکلیہ مخفی گردد پس این خود عین توحید حالی است کہ از مقامات
صوفیہ وجودیہ است و در حقیقت مستلزم غیرت نے، قال بعض علماء الصوفیۃ
و ان قالوا نريد بها اے بوحدة الشهود ان العارف اذا غرق في بحر العرفان لا يشاهد غير
الرحمن ولا يشاهد الا موجوداً واحداً اذ لياً ابدياً، يقال ان هذا ليس بوحدة الشهود
المقابل بوحدة الوجود، بل هي وحدة الوجود، ثم ليست بمقصودة عظيمة عند اهل
الكمال لان الكامل من يشاهد الحق حقاً والخلق خلقاً ويرى بينهما فرقاً ويعطى كل
ذی حق حقہ۔ انتہی۔

چرا کہ نزد قائلین بوحدة وجود چنانکہ گذشت وجود حقیقی بطریق اصالت منحصر باوست سبحانہ

و تعالیٰ و کائنات بنزد آنها و صفات آنها همه ظلال و سوائے اند و مظهر انوار و تجلیات و سوائے و شیون ذاتیه و سوائے، نه مطلقاً غیر و سوائے، چه ظل شی بجهت مرتبه ظلیت و تقنیده هر چند غیر و سوائے است اما باعتبار تفوقیم حقیقت و جهت جامع و اتحاد فی الظهور عین و سوائے است نه غیر و سوائے، و بسوئے همین اتحاد در ظهور با وجود مغایرت در حقیقت امکانی و وجودی ناظر است مصنف رساله ناصحه الموحیدین و فاضل المحرین جائیکه میگوید اعلم ان التوحید عند العامة عبارة عن نفی الالهیه عما سوى الله تعالى و اثباته لله تعالى و حده علی ما هو مدلول کلمة التوحید،

و اما عند الخاصة فهو عبارة عن اضمحلال وجود ما سوى الله تعالى من الكائنات بجهل لا يشاهد له الوجود الله وحده كما لا يشاهد في النهار من الكواكب الا الشمس وحدها - وهو توحید العادین الواصلین الی درجه الفناء فی التوحید انتهى - و همچنین خواجہ عبدالعزیز در فقرات بعد بیان آنکه اتحاد در کلام صوفیه در مباحث سیر و سلوک عبارات است از آنکه غیر حق را نه بیند می فرمایند که بعضی عزیزان کمال را در آن دانسته اند که شهود و وجه باقی در کثرت میسر آید - انتهى - همچنین صاحب الحد الفاصل بین الحق و الباطل می فرمایند معنی سریان او در مراتب آنست که همان حضرت وجود دست که در جمیع مراتب هویدا است در مرتبه علو و الوهیت بنفسه متحقق و موجود است و در مراتب مسفله امکانیه ظهور انوار او است، و پر تو کمال او در رنگ ظهور شخص در آینه هائے متحد و اتحد و عجب است از غیر صاحب رساله القول الفصل فی ارجاع الفروع الی الاصل و امثال ایشان که بر ابقائے خلاف بین الطرفين مضراند عبارات صوفیه شهودیه را که با توحید وجودی موافق است چنانچه عمل نمایند بقصد تطبیق و چنانگویند که شهود و وجه باقی در کثرت و همچنین ظهور انوار در آنها بدون فی الجملة عینیه نفس الامری معقولیت ندارد و چنانچه کلمات اکابر ایشان را به اصاعر ایشان حجت آرند مگر نمیدانند که اگر چه باتفاق فریقین این همه کثرت موجودات ظلال موجود حقیقی واحدند تعالیٰ شانه و نزد صوفیه وجودیه ظل شی و مظهر او عین او است، و نزد صوفیه شهودیه غیر او است، آن عینیت که صوفیه وجودیه اثبات آن می نمایند مزاحم غیرت نیست و این غیرت که صوفیه شهودیه بان اعتراف دارند مصداق عینیت نه، فلا اختلاف بینهما الا من قبیل اختلاف اللغات دون المعانی

ه. ع. خواب یک خواب است باشد مختلف تعبیر با فافهم -

و اگر مراد از توحید شهودی آن است که اشیاء در نفس الامر من جمیع الوجوه عین یکدیگر نیستند مینمازید
واقعی دارند و بوجهی از وجوه غیرند پس ادعای اینکه توحید باین معنی مخصوص بشود درست، و از جمله
معارف وجودیه نیست بے دلیل مسلم نیست چون اثبات جہت غیریت که ماخذ توحید شهودی است
قطرہ ایست از بحار علوم وجودیہ این توحید ہم بچنین وان قالہ بعض الا صاخر فی بعض سئل
التي یکشف عن ذائلہ ان بناء الاول علی الاتحاد والعینیت بین العالم و موجدہ نغائی و بناء
الاخر علی الغیریۃ المحضۃ بینہما، والصحیح، لیس بینہما النطاق اصلاً انتہی۔ کذب محض
و ادعای باطل، و افتراء ہاتل۔

و اگر مراد از توحید شهودی آنست کہ اشیاء را بوجهی من الوجوه باہم اتحاد نیست و لونی الظہور و
در میانہ خود را غیریت محض دارند پس ادعای اینکه توحید شهودی باین معنی مختار حضرت شیخ مجدد
و اتباع ایشان است بے دلیل مسلم نیست چون غیریت محض کہ بنائے این توحید است نزدیک
ایشان معتبر نیست و المشارکہ صوری و اتحاد فی الظہور در مواضع بسیار از مکاتیب خود
معترف اند، و این دعوی بچنین،

و اگر از راه دلیل عقلی است پس باید کہ عرض کنند تا از حقیقت دلیل آگاہ شویم کہ صحیح نیست
و اگر از راه دلیل نقلی میگویند نیز بیان کنند تا قوت وضعف آنرا دریابیم، و من ہہنا ظہران
ما قالہ بعض الا کا بر فی مکاتیبہ ان وحدۃ الوجود عقلاً و کشفاً قد حام حولہ جمیع الطوائف
من اهل العقل استمعی حق محض مطابق للواقع لا یریب فیہ ولا شک سلمنا کہ توحید شهودی
باین معنی مختار حضرت شیخ مجدد و اتباع ایشان است لیکن از بودن توحید شهودی باین معنی
امرے خلاف واقع قباحۃ نیست مگر اینکه لازم می آید کہ جماعت از اولیاء الدہ در بعض مکثرات
خود تا آخر عمر بر خطا باشند ولیکن معذور بودند چہرہ کہ این بزرگان را در ان مشہد انجمنہ مذہبان
متکلم شدند و در انجمن ایشانرا محصور داشتند از ان تجاوز نکردند و قہم کذبے و افتراءے و
یا احداث توہمے و خیالے در میان نیست مثل متقشفہ مجوہین و ملاحدہ متفسفین کہ اصحاب
قال اند دور از حال، و مخفی نیست کہ صحابہ و تابعین و اتباع ایشان رضوان اللہ علیہم اجمعین
با وجود آنکہ از قرون مشہود لہا بالخیر بودند و در مسائل کثیرہ دینیہ در میانہ خود با خلافات داشتند

دبر آن خلاف تمام عمر بسر کردند و اتباع علم "مرعلم را لازم نشمرند و از آنچه دانسته بودند رجوع نکردند و بنیقین معلوم است که در صورت خلاف بین طرفین یک جانب احتمال خطا و جهتادی است که یک حصه اجبر دارد و قابل طعن و مستلزم نقصان نه، آری قباح آنوقت روئے می نمود که مرتبه ولایت اقرب الی منحصردر همین توحید شهودی بود و شمره ریاضات و مجاہدات در واقع غیر آن چیزے نشد و حال آنکه چنین نیست و این معنی از احوال اہل قرون ثلثہ ظاہر است کہ تکلم باین مسئلہ بطریق تنصیص و تصریح ننموده اند و از جمیع افراد امت باتفاق اہلسنت کامل تر بوده اند بلکہ مرتبہ قرب نزد قدرہ صوفیہ انقطاع تعلق علمی و حسی است از اشیاء و حصول دوام حضور محبوب حقیقی و تہذیب نفس و اطمینان قلب و رضا بوقایع و سوانح ملائکہ و غیر ملائکہ، و انقیاد با امر و نہی باقتضائے طبیعت بے کلفت ہمین است اقل مراتب ثمرات ریاضات و مجاہدات کہ کریمہ "وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا" بر آن دلالت دارد و در عوام اہل قرون ثلثہ اولی رواج داشته و بعضی آیات و احادیث بلا تکلف افادہ آن می فرمایند۔

قَالَ الشَّيْخُ الْمُجَدِّدُ فِي بَعْضِ مَكَائِنِهِ مَقْصُودَ اَزْ سِرِّ و سُلُوكِ تَحْصِيلِ حَقِيقَتِ بِنْدِ گِی سِتِّ نَحْصُولِ تَزْوِجِ و خِدَا و نَدْوِی و تَحْقِيقِ نَفْسِ بَذَلِ و اِقْتِفَارِ و عِرْفَانِ مَوْلٰی جَلِّ و عَلَا بِکَمَالِ غِنَا و اِقْتِدَارِ، اَنْتَهی۔
پس صوفیہ شہودیرا اگر حق تعالی برحمت کاملہ خویش بآن عنایات عالیہ مذکورہ نواز دہد کہ صوفیہ وجودیہ را بدان نواخته است و بمقصود خود ایشان نرساند و بحسب بعض حکم و مصالح از حقیقت بعض امور ایشان را آگاہ نسازد، بیچ نقص در قرب ایشان لازم نمی آید کما لایخفی علی المنصف،

وَهَذَا آخِرُ مَا ارَدْنَا اِیرَادَهُ بِطَرِيقِ الْقَلْبِ فِي هَذَا الْفَصْلِ بَعْدَ مَحَقِّقِ الْحَقِّ وَ مَبْطَلِ الْبَطَلِ ذِي الطَّوْلِ وَ الْفَضْلِ،

تکمیل آنچه سابق در جرح کلمات باطلہ صاحب رسالہ گذشت در جواب کافی است و در سه مقام تعییرات مختلفہ و ضم مقدمات مناسبہ تمہید آن نمودیم اولاً تقریر اعتراض بوجهی ادا کرده شد

کہ این جواب از اصل برہم خورد، و ثانیاً تحت ہر جملہ از جواب چیز ہا واضح ساختیم و بفضاحت ہر کلمہ علی التفصیل پرداختم، و ثالثاً بطریق قلب کردہ اور پیش او آوردیم۔

اما اگر خواہی کہ لطافت دیگر در معرض جواب بشنوی پس حاشہ سمع خود را زمانے این طرف متوجہ کن، و بدان کہ این جواب در حقیقت اعتراض است بر آن استدلال کہ صاحب رسالہ انرا در کسوة اعتراض آورده و ما را در جواب ازین اعتراض چند طریق است،

اول منع حصر گوئیم کہ مراد از توحید حالی شود حق، در خلق، و شہود خلق در حق است، پس احتمال اختفا نہ نظر بصیرت کہ آنرا عین توحید شہودی قرار دادہ و منع استلزام عینیت نمودہ برہم خورد و الحال چارہ نیست از اعتراف با اتحاد بآن معنی کہ در میان حق و خلق علاقی است کہ شہود و ظلال و تجلیات اورا بحقیقت شہود او توان گفت، و ظرفیتہ انا و ہو بوجہ من الوجوہ ظرفیت او توان فہمید، و در جمیع اشیاء چہ مطاعم و چہ ملائس و چہ احباب و چہ اعدا چہ انجمن و چہ خلوت اورا ظہور سے و حصول بوجہ من الوجوہ ثابت توان کرد، پس باعتبار این مرتبہ ظہور استوار بہت صادق آید کہ رباعی ے ہمسایہ ہم نشین و ہمراہ ہمہ اوست در دلق گدا و اطلس شہ ہمراہ اوست در انجمن و نہانخانہ جمع بالہم ہمراہ اوست ثم بالہم ہمراہ اوست و چون این حصول و ظہور بواسطہ ظلال است۔ و ظلال را بے اصل خود قیامے نیست توان گفت کہ کہ حقیقتہً و بالذات ع بخدا غیر خدا در دو جہان چیزے نیست۔

و ایضاً چون اتحاد ظہور سے بہ نسبت جمیع ممکنات ثابت گشت، و ممکنات با اعتراف شہود و ظلال اند کہ اصلاً بجزئہ از استقلال و قیام بذات ندارند لازم آید کہ رباعی ے

در کون و مکان نیست عیان جز یک نور ظاہر شدہ آن نور بالانواع ظہور
حق نور و تنوع ظہورش عالم توحید ہمین است و دیگر ہم غرور
و برہمین قیاس سائر کلمات وجودیہ۔

و در اینجا اختلافے کہ مفہوم می شود از کلام حضرت مجدد در مکتوب شصت و ہفتم از جلد ثالث کہ عرصہ کائنات موہومہ پیش شیخ ابن عربی وجود حق است و پیش فقیر ظل وجود حق، نیز برآمد آ شد، بما قال العارف الجامع اشعارے

ممکن ز تنگنائے عدم ناکشیده رحمت
واجب بجلوه گاه عیان تا نهاده گام
در حیرتم که این همه نقش غریب چیست
بر لوح صورت آمده مشهور خاص عام
هر یک هفته یک زمرات آن دگر
بر داشته ز جلوه احکام غولیش گام
باده نهال و جام نهال آمده پدید
در جام عکس باده و در باده عکس جام

این ست آنچه از مونات شق اول بسبب منع حصر بر هم خورد

و اما آنچه در شق ثانی از مؤننه عدم اتفاق حضرت مجدد لازم کرده پس اندفاع آن بر ظاهر
چه اتحاد ظهوری و مرآتیت ممکنات، صفات الوهیت را مرآت ذات حقائق امکانیه را، و آنکه توحید
بظلال در حق اینها عین توحید بحق است، و استدلال بآیت "فَإِنَّمَا تُولُواْ فَتَحَرَّ وَجْهَ اللّٰهِ"
عین مکشوف حضرت مجدد است، و مکاتیب ایشان بدان مشحون، چنانچه در مکتوب چهل و ششم از
مکاتیب جلد ثانی می فرمایند و تحقیق این مقام آن است که توحید بحق است سبحانه، فَإِنَّمَا تُولُواْ فَتَحَرَّ
وَجْهَ اللّٰهِ، الی ان قال توان گفت که واجب تعالی و تقدس مرآت ممکن است، و اشیا در مرآت
واجب تعالی چنان متوهم می شود که صور اشیا در مرآت صورت، ثم بعد کلام طویل سمع و لبصر
و علم و قدرت مثلا که در مرایای اشیا بظاهر اند صور سمع و لبصر و علم و قدرت مرتبه و جوب
اند که مرآت آن اشیا است ثم قال این صورت را توان گفت که آئینه قرب اوست، و نیز توان
گفت که آئینه محیط آن صورت است، و بان صورت ست این قرب و احاطه و معیت نه از قبیل
احاطه جسم بحجم است، یا جوهر بعرض بلکه اینجا قرب و احاطه ایست که عقل از تصویر آن عاجز
است و در ادراک کیفیت آن قاصر

و طریق ثانی اختیار شق اول گوئیم که آری مراد از توحید حالی همین است زیرا که اختلاف اشیا از نظر
سالک نزدیک و دور موجب انعدام جهت غیریت در واقع از جمیع اشیا نیست،
و در اشعاع اللمعات در لویه چهار دهم فرماید محب و محبوب یعنی ممکن و واجب را یک دائره فرض کنی
که از اخطی بدو نیم کند که بر شکل دو کمان ظاهر شود اگر این خط یعنی تعینات امکانیه که باب الالابیا ممکن
است از واجب دقت منازل در میان طرح افتد و از شهود سالک بر خیزد، نه آنکه فی الواقع منعدم
شود و دائره چنانکه هست فی الحقیقت در نظر شهود و دوی نیز یکسان نماند، سُرَّ قَابُ قَوْسَيْنِیْ وَ اَدْنٰی "

پدید آید، ثم قال اینجا حرفی است نباید دانست که اگر چه این خط از میان طرح افتد و صورت
 دایره چنان شود که اول بود حکم خط زائل نگردد، اگر چه بخط از نظر شود زائل شود اثرش
 فی الواقع باقی ماند زیرا که معلوم است که ارباب شهود و عرفان را در مشاهده و معارف خود تفاوت
 بسیار است، و آن تفاوت مقتضای تعینات ایشان است، اگر آن تعینات چنانچه از نظر شهود ایشان
 برخاسته است بحسب واقع نیز مرتفع شود می یابد که میان ایشان بلکه میان ایشان و حق سبحانه نیز
 در علم و شهود هیچ تفاوت نماند، خیال کج مبر اینجا دشناس که هر کو در خدا گم شد خدا نیست، انتی-
 آرے توحید حالی باین معنی مقتضی جتے از جهات عینیت است ضرورت زیرا که شهود انوار تجلیات
 وے اگر عین شهود وے است فقد ثبت المدعی و اگر غیر وے است پس درین صورت پیش ازیکه
 بنظر در آید، و از توحید حالی چیزے نماند و نیز بودن این توحید حالی عین شهودی توحید از مویدا
 ما است نه مضرات ما زیرا که مدعائے ما همین است که توحید شهودی مستلزم جتے از جهات عینیت
 است، پس درین صورت اصحاب وحدة الشهود عین مکاشفان وحدة وجود شدند، و مکشوفین
 بایکدیگر تطابق پیدا کردند، فنحن لا نخالف ولا نعترض علیهم و انما نخالف من یخالفنا لا من
 یوافقنا، فتأمل و انصف، باوجود آنکه صاحب رساله توحید حالی را باین معنی از امور واقعیہ
 شمرده نه از قبیل اغلاط المحس، پس در صورت مکشوف شدن این حقیقت معترف نشد بوحدة
 وجود یا به سبب سوء الموفت است یا به سبب بلاوت یا به سبب تعنت فاختر لنفسک یا صاحب
 الرسالة ما یخلو.

و نیز سابق مذکور شد که غایت قصوائی بیرون سلوک بودن این توحید حالی نه باین معنی است که در امر
 آن کمال نیست بلکه آن معنی که آن نیز فی نفسه از جمله کمالات جلیله هست، و اتفاق صوفیه قاطبہ
 بر این دعوی پر ظاهر است زیرا که حضرت مجدد در مکتوبات تصریح نموده اند که بدون انکشاف
 این حالت بنهایت کمال رسیدن متعذر هست علی الخصوص که توحید شهودی نیز بهمین حالت
 راجع گشت، فافهم.

جکایہ فیہا درایت مولانا عبد اللہ لیب فرزند مولوی عبد الحکیم سیالکوٹی رحمۃ اللہ علیہما

در رسالہ از رسائل خود کہ در بیان وحدت وجود بر طبق حکم عالمگیر بادشاہ غفر اللہ لتبصیف آن
پرداختہ، حکایتی آورده است کہ در مقام اختیار شق اول بسیار مفید است سید شریف جرجانی
در بعض رسائل گوید کہ مرا با صوفی موجد صحبت افتاد، گفتم کہ نور آفتاب از دیدن ستارگان باز
میدارد، ستارگان موجد و همچنان تواند بود کہ نور الہی بر بصیرت غلبہ کند و هیچ مخلوق مذکور کرد
و در حقیقت مخلوقات موجد و از وہم و خیال صوفی گفت موجد است، اما ما را بمشاہدہ محقق شدہ کہ
غیر حق موجد نیست مگر تخیل ہے

بر عالم معرفت چو کر دم نظرے افتاد مرا از راه وحدت نظرے
پس طرفہ حکایتی و نادیر چنے یکدست و صد آستین و صد جیب سرے
افشاہ این سر نشاید اما لباس شریعت، وقال المشائخ افشاہ سر الہی بوبیۃ کفر و قیل ہے
انی لا کتم من علمی جواہرہ کے لایری الحق ذو جہل فافتنا
وقد تقدم فی هذا البوحسن الی الحسین و وصتی ابنہ الحسن
یارب جو ہر علم لو ابوح بقیلی انت من لعبہ الوشا
ولا استحل رجال مسلمون می بیرون ابقح یا یا تو نہ حسنا

و از بعض صحابہ منقول است رضی اللہ عنہم اجمعین کہ من از رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دو علم یاد کردم
یکے باشند در میان آوردنم، و دیگرے را اگر بگویم این بلعوم مرا خواہید برید۔ اینجا حکایت تمام شد
کہ صوفی سخن را از شبہ صاف نکرد، و در اخبار و اقوال علم ممنوع الافشاہ متعین نیست، تا جیکہ شاید
و خلاصہ شبہ آن بود کہ آنچه بمشاہدہ و مکاشفہ نفی غیر کنند میتوانند کہ نور الہی بر بصیرت ایشان غلبہ کردہ
موجب خفائے مخلوقات شدہ باشد، چون کو اکب بنور شمس چنانچہ مریدے از مریدان حضرت غوث
صمدانی دعوی کرد کہ من حق تعالی را بجستم سرے می بینم حضرت را خبر کردند، و جماعۃ از آن حضرت
پرسیدند کہ دے درین دعوی محق است یا مبطل فرمودند محق مشتبہ است چو دے حقیقت را بجستم
بصیرت دیدہ و از بصیرت دے درے بیصر دے کشادہ گشتہ، بصر دے منعکس بر بصیرت شدہ
گمان کردہ کہ بیصر می بینم،

پس چون جواب صاف آن بود که این مرتبه جز غلبه عشق و محو در ربوبیت حاصل نگردد و غالباً بهر
و بے سیم متخلی نگردد، درین خلوت خانه بانه نیاید، و درین حال بصیرت کو ربصیرت را چه گنجش
تا بآشتباه آن چه رسد - ه عشق آمد عقل خود آواره شد صبح آمد شمع خود بیچاره شد -

عقل خود شعله است چون سلطان سید شعله بیچاره در کجی خزید

عقل سایه حق بود حق آفتاب سایه را با آفتاب روحه تاب

درین مرتبه اشتباه را چه گنجش و درین نشاء حقائق اشیاء کماهی ظاهر گردد، و قول علیه السلام
«ان حقائق الاشياء كما هي» اشاره بدین مقصود بود، انتهى کلام اللیب،

فقر گوید جواب مولانا عبداللہ جوابے مستحسن است، آبا باید دانست که جواب موحده کور نیز
بر طور دانشمندی تمام می شود، و تقریرش آنست که علم یقینی شهودی باین تشکیکات زائل میگردد
و حدوث این ادغام مزاحم آن یقین نمی تواند شد، بر قیاس آنچه در علم کلام از اغلاط الحس جواب
جواب میدهند که حدوث این اغلاط بسبب اسباب خاصه واقع است، اما ما را علم است
یقینی بآنکه آنچه در وقت سلامت حس مد رک می شود، حکم است صادق، و این شکوک مزاحم
آن نمی تواند شد -

و ایضا قاضین در بدیهات را که تشکیکات در عادیات تمسک نموده اند، همین جواب است
قال فی شرح المواقف. والجواب ان الامکان اعم امکان نقائص باخر منها به من العادیات
لاینا فی الجزم بالوقوع ای وقوع تلك الامور العادیة جز ما مطابقاً للواقع ثابتاً لا یزول
بالتشکیک اصلاً انتهى -

و ایضا حضرت مجدد در مکتوب چل و پنجم از جلد ثانی می فرمایند، بعد از آن که عالم را اعراض قائمه
بذات حق قرار داده اند، اعتراض آورده اند که علماء ظاهر و فلاسفه قیام عرض را لای محلی جائز
نمی دارند و جواب آن را همین اسلوب سردا ده اند، که محسوس و مشاهد ماست که قیام جمیع
اشیاء بذات واجب است تعالی و هیچ حلوتی و محلی در میان نیست، از باب معقول آنرا باز
دارند یا نه، تشکیک ایشان مصادم بدیهت مانی شود، و یقیناً بالشک اینها زائل نمیکردد، انتهى
طریق ثالث اختیار شق ثانی است، گوئیم مراد از توجید حالی آن است که اشیا در نفس الامر

موجود بیک وجود اند بمعنی مابہ الموجود دیتہ نہ بمعنی مصدری انتزاعی،
تفصیل این اجمال آنکہ وجود مشترک مطلق عام محیط را چہار مرتبہ است و آن ہر چہار از امور عینہ لہ
اول وجود اضافی کہ نکل وجود حقیقی است و او را بوجد عرفی و وجود ظلی و وجود خیالی نیز مسمی کنند،
و گاہے او را بمعنی مصدری یعنی نفس موجودیتہ نیز خوانند نہ بمعنی صورۃ ذہنیہ کہ از امور انتزاعیہ
است نہ عینہ،

و ثانی وجود منبسط و نزد یک حضرت شیخ محمد و وجود نام ہمین مرتبہ است و آنرا تعین و بوجدی خوانند
چنانچہ صدر الدین شیرازی در کتاب اسفار از مفتاح الغیب صدر الدین قزوینی نقل کردہ کہ الوجود
تجلی من تجلیاتہ کبائی الاحوال الذاتیۃ انتہی۔

و ثالث وجود صرف و ہستی محض کہ مرتبہ ذات بحت است،
و رابع مطلق وجود کہ مسمی است بحقیقۃ الحقائق، و فی القدیم قدیم، و فی الحادث حادث صفت است
اما مرتبہ خامسہ کہ مسمی است بوجد علمی پس از بحث ما خارج است، چنانچہ معنی مصدری انتزاعی
نیز خارج است و تحقق اشیاء باین وجودات انضمام ہر یک از انہا بامہیات بر طور علیحدہ ہست
و مراد وجودیہ از موجود بودن اشیاء بیک وجود ہمین قدر است نہ آنکہ اشیاء با ہم متمیز نیستند یا تعینات
و وجودات خاصہ ایشانرا حاصل نیست و حضرت محمد در اشتراک و عموم این معانی اربعہ با وجود
متفق اند پس بودن این دعوی پیش ایشان غیر مسلم نہ دفع گردید و قباحۃ کہ از بودن توحید
حالی باین معنی امر خلاف واقع لازم می آید مشترک الزام است بین الشیخین و در حقیقت انہر و
مرتفع و الداعلم۔

تتمیم باید دانست کہ صحبت و خطا کشف مختلف می شود با اختلاف احوال مکاشفین و طریق
کشف و مکشوف فیہ پس مکاشفین بر چند طبقہ اند مبتدیان و متوسطان و منتہیان۔
باز منتہیان نیز دو گروہ اند گروہی کہ مبداء فیاض ایشانرا منصفہ جلوہ علوم کمالیہ کہ حکمت الہیہ
بمقتضی افاضہ آن و اظہار آن در خلق گشتہ گردانیدہ باشد،

و گروہ دیگر کہ علوم حقہ را بہ سبب علو شان و تمامی استعداد خود فرا گیرند بے آنکہ عنایت الہیہ
ایشانرا جارحہ این کار سازد، و احتمال خطا در کشف گردہ اول از طبقہ ثالثہ بغایت ضعیف

و مرجوح است۔

و اما طریق کشف کشف گاہی صورتی میباشد و گاہی معنوی و گاہی ذوقی و گاہی شهودی و گاہی وجودی بوجه آخر کشف گاہی بحجاب باشد در میان مکشف و امر مکشوف و گاہی باحجاب و حجاب یا از جانب امر مکشوف است یا از جانب صاحب کشف و هر یک را ازین اقسام امارات و علامات است که معلوم عرفا است،

و اما امر مکشوف فیہ پس باید دانست که امور مکشوفہ نسبتہ مکمل و قسم اند،

قسم اول آنچه جهت اطلاق در آن غالب است و مراد را محیطہ کاملہ و قرب اتم حاصل،
قسم ثانی آنچه جهت تقیید در آن غالب است و حکم مابہ الاتیاز در وظاہر پس معرفت قسم اول کشف اقوی است و کشف را در آن حکم قطعی است،

و معرفت قسم ثانی بحواس باطنہ و ظاہرہ بیشتر است و لباس است که کشف ذوقی را در آن حکم صریح نباشد و اگر در بعض صور باشد حکم ظنی باشد و در بعض صور نادرا حکم قطعی ہم ہمسد پس در قسم اول اگر چیزی مکشوف شود احتمال خطا در آن بوجہیکہ ہیچ اصل نہ داشته باشد از کالین محال است و پوشیدہ نماند کہ توحید وجودی از قسم اول است و مکشوف ہر دو گرہ کاملان است بکشف ذوقی و وجودی در حالت رفع حجب از جانبین پس البتہ صحیح باشد و ثبوت این محمولات بر توحید وجودی را نزدیک اصحاب عیان است لایحتاج الی البیان۔

تحقیق باید دانست کہ توحید لفظی است مفرد کہ عند التحلیل منحل می شود بدو جزو جزو اول مادہ اوست و آن وحدت است و جزو ثانی صورت اوست و این اثر منسوب بوجد است کہ مفاد صیغہ فاعل مصدر باب تفعیل است و معلوم بالقطع است کہ فعل وحدت در خارج محال است زیرا کہ تحصیل حاصل است پس مراد از آن فعل وحدت بحسب ظرف نفس خود است،

چون اینقدر دانستہ نشین باید دانست کہ توحید مختلف می شود بحسب مادہ و بحسب صورۃ، اما بحسب مادہ پس گاہی توحید در الوہیت است و گاہی در استعانت و گاہی در عبادت و گاہی در یمین و گاہی در نذر و گاہی در ذبح و گاہی در تعظیم و گاہی در وجود و گاہی در وجوب و گاہی در خلق و گاہی در تدبیر الی غیر ذالک،

و اما بحسب صورت پس اختلاف آن بحسب اختلاف قومی و لطائف انسانیست، که فاعل و مباشر قریب آن اثر اند و اثرش و ارفع همه توحیدات، توحید لطیفه انا است و توحید لطیفه حجریت آری اثبات آن مطلوب بدلیل از متعلقات قوت متصرف و متخذه است و توحید حالی عوام از لطیف خیال و وهم ناشی می شود و توحید حالی خواص از لطیف تین مذکور تین و کذب و خطا را درین قسم مجال نیست، و الدلیل علیه يعرف عند تحقیق اللفیظتین، فانهم والله الهادی الی سبیل الرشاد وهو الموفق للصدق والسداد،

قوله تکمله فی استبعاد التطبيق بينهما.

اقول استبعاد ماخوذ از بعد است و بعد در رنگ قرب از امور اصنافیه است که مختلف می شود باختلاف نسب و اعتبارات؛ بسا نکته بلند که از اذهان اهل بلاهه فهم آن بسیار دور ینماید و اهل ذکاوة و فطنة در اول توجه بکنه آن میرسند پس اگر صاحب رساله بنسبه طبیعت قاصره خود، تطبیق بین المسکتین را دور انگارد، لازم نمی آید که بنسبه طبایع اذکیاء نیز دور باشد؛ کلا انهم یروونه بعیدا و نراه قریبا، اینجا نکته دیگر باید شنید. سین استفعال برائے چند معنی مستعمل می شود و هیچ یک از ان معنی در لفظه استبعاد مناسب نمی آید الا معنی اعتقاد که در استکبار و استحسان و استبراد و استضعاف و استحسان و استبطاء مستعمل است، پس حاصل کلام صاحب رساله آنست که درین تکمه بیان میکند، من معتقد بتطبیق ام فیما بین المسکتین، و لایز من الاعتقاد بالشیء ان یکون واقعا فی نفس الامر علی الخصوص اعتقادات صاحب رساله، که مطابقت و عدم مطابقت آنها با واقع معلوم عقلا است تا فهم مقوله باید دانست که تطبیق در بیان وحدت وجود و وحدت شهود و بفضل اله تعالی و توفیق در کلام با وجوه بسیار در مواضع متفرقه ذکر یافته و مبر تبیه آن را قریب باذهان ساخته ایم که استبعادات صاحب رساله از اجز در استخفاف آن نمی افزاید، لیکن چون صاحب رساله تکمله را برائے ابن محبت خاصه عقد نموده، تطبیق خاص حضرت غوث العارفین سلطان الحقیقین شیخ الاجل ولی الهدی قدس سره و اعلی فی الملالا علی ذکره، آویخته، مناسب نموده که ... از وجوه تطبیق بشرح کلام فیض التیام انجناب و تحقیق کلمات طیبه آن قدوة اولوالالباء

است چیزی و انما یم تا بر هر عاقله واضح شود که کلام اکابر را نفهمیدن و بقصور ادراک خود معترف نشدن، بلکه راه اعتراض بوزنیدن متمر چه رسوايتها است اعاذنا اللہ من خزنی الدنیا و الآخرة و قبل از آنکه درین وادی قدم گذاشته شود لابد است در تمهید نکته چند که در مباحث سابقه و لاحق سودمند افتد.

نکته اولی هرگاه شخص قائل بوحث وجود باشد او را به نسبت وحدت شهود چهار راه پیش می آید یا اقرار کند به تصریح آن یا تاویل کند آن را و ارجع سازد بتوحید وجودی، یا توقف کند در آن یا بانکار آن پیش آید. و همچنین هرگاه معتقد وحدت شهود باشد به نسبت وحدت وجود نیز همین راه ها پیش او خواهد آمد پس این مشنت احتمال است در صورت قول باعد المذنبین؛ و احتمال تاسع آنکه در هر دو توقف کند و هیچ یکی را باعتقاد یا بانکار لغرض ننماید و احتمال ثانی آنکه هر دو را منکر باشد، و احتمال حادی عشر آنکه حق را دائر بین المسلمین انکار دهد، و احد الجانبین را لا علی سبیل التعین بتجویب و تخطیه پیش آید، و ازین احتمالات احد عشر آنچه صاحب را اجرام مغرب افتاده قول بوحث شهود است، بانکار وحدت وجود و چنانچه از ظاهر کلمات او می تراود، و آنچه کلام ما بآن منجر گشته قول ست بوحث وجود و وحدت شهود دعا و تطبیق در میان هر دو و رفع نزاع از کلمات اکابر طرفین، لیکن این وحدت وجود نه آن وحدت مجرد که ملاحظه و زندقان این را دست مال خود ساخته اند و بوسید آن باطل شرائع و احکام الهی و مناقضات عقلیه پرداخته، و این وحدت شهود نه آن وحدت شهود دست که صاحب رسال آن را محبوب ساخته، و بسوئے البطل صحت تجلی و ظهور که لخصوص قاطعه بر آن دلالت دارند منجر گردانیده.

نکته ثانیه کلمه نزاع لفظی و اختلاف تعبیری در کلام ما بر چند وجه اطلاق کرده می شود. اول آنکه جانبین در معنی از معانی متفق باشند، و در استعمال لفظی از الفاظ برائے آن معنی مختلف پس طائفه استعمال آن لفظ را تجویز کنند، و طائفه از استعمال آن منع نمایند خواه جانبین یا یکی از ایشان درین تجویز و منع اعتماد بر دلیله داشته باشند یا نه، چه در صورتی که هر دو جانب دلیله را دست آورده و سازند نیز نزاع ایشان نزاع لفظی ست بنسبت آن معنی، پس این قسم

نزاع گاہے در لفظ مفردی باشد چنانچہ در لفظ انگور و عنب و ازہم و اسبامیل کہ حکایت آن مشہور است و در مثلثی عارف رومی مذکور، و گاہے در حقیقت ترکیبی^(۲) می باشد۔ مثلاً ہر دو جانب معترف باشند بثبوت علاقہ بین الشیئین، و طائفہ آن علاقہ را مصحح توصیف یا اضافہ یا حمل اعتقاد کنند و طائفہ نہ۔

دوم آنکہ ہر دو خصم نزاع بر یک لفظ دار نمایند اما احد الخصمین را مراد از آن لفظ چیزے باشد و خصم دیگر را مراد از آن چیز دیگر خواہ تغایر بین المعنیین بالذات در آن متحقق شود یا نہ پس نزاع فریقین بسبب عدم ورود بر یک محل محض در لفظ و عبارت باشد نہ در معنی و حقیقت، سیوم آنکہ در اصل مطلب جانبین اتفاق داشته باشد و در بعضی از فروغ آن مختلف شوند پس آن را نیز نزاع لفظی گویند زیرا کہ نسبت فروغ باصل خود چون نسبت لفظ است بمعنی کہ محکوم با حکام اصالتاً درست؛

چہارم آنکہ احد الجانبین نظر بدلیل عقلی یا نقلی یا کشفی، حکمتی کند و جانب دیگر نظر بدلیل دیگر حکمتی دیگر مخالف آن حکم، و در واقع ہر دو دلیل از مطلوب یا یکے اخص باشد پس در مادہ کہ دلیل یکے قائم نشود با دلیل ہر دو اثبات دعوی ہم در آن مادہ نموده اند، و این را نزاع لفظی گویند بطریق تشبیہ زیرا کہ حاکم چون حکم را مستند بدلیل داشت تابع آن دلیل شد، پس حکم مقصور است بر آنچه دلیل در آن قائم شود، اما بطریق مبالغہ و تاکید حکم را در کسوت عموم آورده، و این نزاع در کلام و لفظ است نہ در اصل مقصود؛

نکتہ ثالثہ کلام حضرت شیخ محمد بنوعی از تقسیم منقسم می شود لبسہ قسم۔

قسم اول آنکہ متضمن معارف خاصہ ایشان است، و این قسم درین مقام کہ ما بصدد تطبیق کلام و رائے ایشانیم واجب القبول است اگر مرجوع عینیت نباشد،

قسم ثانی آنچه متضمن نقل مذہب شیخ ابن عربی^۳ است، و این قسم نیز معتمد علیہ و موثوق بہ است، زیرا کہ حضرت ایشان از ناقلین ثقات اند، لیکن چون نصوص قاطعہ شیخ ابن عربی^۴ بر دعوی قائم شود، و نقل حضرت ایشان^۵ مخالف آن افتد ترجیح آن نصوص را خواهد بود، زیرا کہ اختلاف

در نقل بسبب اختصار بر جمله از کلام منقول عنه و عدم احاطه آن جمله بجمع دقائق و حواشی بآیه
 سبب نقل بالمعنی که فی الجمله تعسر لازم اوست، یا بتوسط نقل دیگر که مخالف اصل باشد و بتوسط
 آن نقل مخالفت درین نقل ہم راه یابد، الی غیر ذلک من الوجوه و الاسباب محتمل است،
 قسم ثالث آنچه متضمن است حمل کلام شیخ ابن عربی را بر بعض مکشوفات خود بآدعاء مخالفت آن
 به سبب بعض مکشوفات خود، و این شتم البته واجب القبول نیست زیرا که متعلق است بفن و دانشمندی
 و دانشمندان دیگر را نیز مجال در آمد در این قسم است، قال رسول الله صلی الله علیه و سلم
 فی قصته نهید عن تأییر الغل، و نقصان ثمارهم فی ذلک العام، انما انا بشر اذا انکر
 بشئ من امر دینکم فخذوا به، و اذا امرکم بشئ من رائی فانما انا بشر و راه مسلم،
 و فی المصابیح فقال رسول الله صلی الله علیه و سلم انتم اعلموا بامور دنیاکم -
 نکته رابعه کسیکه معتقد تطبیق است فیما بین المذهبین نه بآن معنی است که انکار اختلاف
 می کند، و میگوید که شیخ مجدد و هرگز نگفته اند که مذہب من خلاف شیخ ابن عربی است، یا اختلاف
 قضایا بنفی و اثبات در کلام شیخین واقع نیست بلکه بآن معنی که هر دو مکشوف در نفس الامر
 ثابت اند، و در مرتبه از مراتب واقع و رفع و ثبوت یکے مستلزم نفی دیگر بالکلیه نیست -
 نکته خامسه اختلاف را وجوه و اسباب بسیار است خاصه در کشفیات چنانچه در کلام شیخ
 صدر الدین قزوینی به بندے از ان اشاره واقع است، گاهی در نفس مکشوف یکے حقیقی
 است و مکشوف دیگر حقیقت دیگر، یا یکے از ایشان در مقامے تدقیق و امعان را کار فرمود
 و دیگر را عبور بر سرری پیموده، و گاهی در نحو انکشاف به سبب اختلاف مقام بیان اگر چه صورت
 مکشوف واحد است، مثلاً فیما نحن فیہ صورت مکشوف آنست که ذات حق عزوجل و علایا بعبا
 صفات و افعال خود با عدم مقارن و متمزج گشته بوجہیکه بیچ تبدیل در آن راه نیافته، و مقام
 بیان شیخ اکبر همین مکشوف را از مرتبه جمع است که نهایت عروج است و منتہائے سیر الی الله فی الله
 و مقام بیان شیخ مجدد از مرتبه فوق است که نهایت نزول است و منتہائے سیر عن الله فی الله
 الشیخ المجدد فی المکتوب السنین بعد المائة من الجدد الاول فی آخره باید دانست که

منشأ تفاوت علوم و معارف در مکتوبات و رسائل که ازین درویش بلکه از هر سالک صادر شده است همین تفاوت حصول مقامات متفاوت است هر مقام را علوم و معارف جداست و هر حال را قال علیحدہ پس فی الحقیقۃ تدافع و تناقض در علوم نباشد انتہی۔

و گاهی به سبب اختلاف اصطلاحات بود که ناظرین در کلامین تجرید اصطلاحین کما ینبغی ننمایند و بسبب تشبیب الفاظ مشتت الحال شوند و گاهی به سبب استیاد اصطلاح و اختلاف مصطلح فیہ یا محل استعمال باشد مثلاً لفظ المد موضوع است برائے معنی که معلوم است بوجہ کلیہ چنانچہ علامہ کلام تصریح نموده اند که معلوم ما از لفظ المد نیست مگر امور اضافیہ و سلبیہ و صفات ذاتیہ که معلوم اند بالوجہ لا بالکثر و صدق این معنی بر امور متعدده و لو علی سبیل التبادل جائز است پس اگر شخصی ازین لفظ معنی فہم کند مصداق آن وجوہ کلیہ باشد خواه مرتبہ تجلیات کما قال الشیخ الحداد بسیار است که سالک را ظلال گرفتار خود سازد و خود را با وصل دانایند و شخصی دیگر مرتبہ دیگر را که مصداق آن وجوہ کلیہ است منظور نظر دارد و باعتبار وجبتین احکام مختلفہ بتباینہ نسبت بآن یکذات پیدا خواهند شد پس یکے گوید چنان است و دیگر گوید چنان نیست و این قسم اختلاف غالباً ناشی میشود از اسباب سابقہ مثلاً احد الجانبین زید را بوجہ تمیظ و صبا ادراک کند در صورت زید تمیظ و زید صبی در خیال و حافظہ او جاگیرد و جانب دیگر همان زید را بوجہ نوم و شیخوخت مثلاً ادراک کند و صورت زید نائم و شیخ در خیال و حافظہ او مستقر شود پس هر دو ذرا احکام تدافع کنند و در حقیقت تدافع نباشد و سابق مذکور شد که کشف فی نفسہ از کسوت معانی و الفاظ عاری است و این هر دو بملاحظہ قوی فکر یہ صورت میگیرند و گاهی اختلاف با جمال و تفصیل باشد و گاهی بقصد و تبع پس یکے وجہ را منظور نظر دارد و بوجہ ثانی اعتداد ننماید و دیگر بالعکس،

نکتہ سادسہ تطبیق بین القولین بدو وجہ میتواند شد یا آنکه احد القولین را اصل سازند و دیگر را راجع باو کنند یا آنکه هر دو را بر مدلول خود گذارند و در مرتبہ از مرتبہ واقع ثابت کنند و این افضل الوجہین است۔ پس در تطبیق مطلقاً و درین صورت مقیداً

حکمتی که بعضی جهلاء گفته، و بمولانا سعد الدین تفتازانی نسبت کرده اند، که تطبیق تجمیل
الطرفین، ساقط گشت، خصوصاً در مقامی که طرفین از اهل کشف باشند، و قد مر نقل ما یبذل
فی هذا المقام من کلام الشیخ الاکبر، و افتخار الشیخ المجدد بتطبیقه بین العلماء و الصوفیه
فی مسئله وحدة الوجود و حمد الله تعالی علی تلك النعمة، و ابتهاج به با حصول له من ذالك
الکمال ادل دلیل رفعت منزله و مقام تدرجته،

قوله باید دانست که بعضی اکابر تائید در تطبیق بین هذین المسئلتین معنی یکباره اند.

اقول باید دانست که تطبیق بین هذین المسئلتین را جمعی از محققین متصدی گشته اند مثل
شیخ وحید الدین علومی و حقیقت محمدیه و صدر الدین شیرازی در اسفار، و الشیخ الاجل
الایجل قدوة المحققین و سلطان المدققین شیخنا الشیخ ولی الله الدهلوی العمری رضی الله
عنه و ارضاه و اکرم فی الافراد لیس مثواه - و سیدی شرف الدین محمد دهلوی و حضرت
شیخ مجدد و حضرة عروة الوثقی خواجه محمد معصوم
و تفصیل درین مقام آنست که اختلاف بین الفئتين من الوجودية و الشهودية در
چند محل ظاهر می شود،

تحت اول آنکه حضرت حق وجود مطلق است نزدیک وجودیه، و مذمب شیخ علاء الدوله سمنانی
و حضرت مجدد آنست که حضرت حق فوق الوجود المطلق است، و این هر دو بزرگ درین مسئله
باجهور متکلمین همعنان اند، لیکن نزدیک متکلمین موجودیه ذات بهمین وجود را ندانست و نزدیک
این دو بزرگ موجودیه ذات بخود است. نه بوجود، و این اختلاف است که صاحب رساله
بر آن مطلع نشده، و متصدی تطبیق درین اختلاف صاحب اسفار است، و حاصل تطبیقه
آنکه وجود مطلق را دو معنی است، اول وجود صرف، و ثانی وجود منبسط، و معنی اول را شیخ
علاء الدوله سمنانی وجود حق می نامند، و شیخ مجدد او را در مرتبه شیون ذاتیه می شمردند، که
نزدیک ایشان عین ذات اند، و صوفیه وجودیه آنرا بغیب بهیوة و البطن بطون کل باطن،
و ذات بحت و غیرها من الاسماء مسمی میکنند، و همین معنی را باجماع عین ذات باید گفت، و معنی ثانی

رايـشـع علاؤالدوله سمناني فيض حق وفعل في نامند و حضرت شيخ مجرد ازان تعين وجودي تبوير ميكنه داني
معنى را باجماع غير ذات توان گفت و ذات را فوق آن تصور توان نمود، زیرا که آن مرتبه ایست
از مراتب ذات و مرتبه الشئ من حیث هی مرتبه غیر ذلک الشئ. فلا نزاع بین الفریقین اصلاً
(عبارات صاحب اسفار در تطبیق) الحال عبارات اسفار را که در تطبیق بین مذہب
الوجودیه و مذہب الشیخ علاؤالدوله سمنانی ذکر نموده است ایراد کنیم، قال فی الاسفار ان
لفظ الوجودیة یطلق بالا مشترک علی معان، منها ذات الشئ و حقیقته و هو الذی یطرد
العدم فیہ، ثم قال بعد کلام و کما ان اطلاق الوجود علیہ تعالیٰ بالمعنی الاول حقیقه عند
الحکماء فکذلک عند کثیر من المشائخ الموحدين کالشیخین محی الدین بن عربی و صدر
الدین القونوی و صاحب العروة فی حاشیه علی الفترحات و کثیراً ما کان یطلق الشیخ
وتفہیذه الوجود المطلق علی الوجود المنبسط الذی یشی عندہم بالظل و الہباء و العما و یمت
الجمعیة لا المرتبة الواجبة و کثیراً ما یطلق صاحب لعرۃ الوجود المطلق علی الواجب تعالیٰ
دانی اظن ان الاختلاف بینہ و بین الشیخ بن العربی انما نشأ عن هذا لا اشتراك فی اللفظ الذی
لا شتباہ و المغالطه و ممن اطلق لفظ الوجود و اراد بها الواجب تعالیٰ، الشیخ العطارد
فی اشعار الفارسیہ حیث قال ہ ان خداوندے کہ ہستی ذات اوست جمہور اشیا مصحفیات اوست
و قال الفاروسی القدسی فی دیباجۃ کتابہ ہ

جہان را بلندی و پستی توئی ندانم چہ ہر چہ ہستی توئی
و قال العارف القیومی مولانا جلال الدین الرومی فی مثنوی ہ

ما عندہما تیم و ہستی ہائے ما تو وجود مطلق و ہستی من
فلما عند علماء الظاہر و اهل الکلام فلما کان اطلاق الاسماء علیہ تعالیٰ بالتوقیف لشرعی
فلا شبهة فی عدم مجوز اطلاق الوجود بل الوجود ایضاً عندہم علی ذاتہ تعالیٰ تسمیۃ و اما
الطلاقہ توصیفیہ خلاف لاجل الخلاف المتحقق بینہم فی ان کل صفة او فعل لا یوجب
نقصاً علیہ ولا نقصاً للواجبیۃ، فهل یجوز اطلاقہ علیہ تعالیٰ امر لا، قیل لا، وقیل نعم،

وهو الصواب لا مشترك مفهوماً
 والتمكّنات، وأما ما ذكره صاحب العروة من أن الذات الواجبة وراء الوجود والعدم
 بل هو محيط بهما. فالظاهر أنه لم ير حقيقة الوجود بل مفهومها الانتزاعي وبه
 يحمل منعه عن إطلاق الوجود تعالى وتكفّر الطائفة الوجودية من الحكماء والعرفاء
 إذ لا شبهة في أن مفهوم الوجود أمر ذهني ليس عيباً للذات الاحدية فلا يصح حمله
 عليها هو محلاً ذاتياً أولياً، لكن حمل كلام أولئك الأكابر المحققين على الوجه الذي حمله
 رتب عليه تكفيرهم، بعيد عن الصواب كيف وجميع المحققين من الأكابر الحكماء الصوفية
 متفقون على تنزيه ذاته تعالى عن وصمة النقص وامتناع ادراك ذاته الاحدية بالكنه
 إلا بطريق خاص عند العرفاء وهو ادراك الحق بالحق عندنا والسالك واستهلاكه
 في التوحيد ومن تأمل في كتبهم وذرهم قائلًا مثافياً يتضح لديه أنه لا خلاف لأحد
 من العرفاء والمشائخ ولا مخالفة بينهم في أنه تعالى حقيقة الوجود، ويظهر له أن اعتباراً
 بعض المتأخرين عليهم خصوصاً الشيخ علاء الدولة السمناني في حاشية المتعلقة بالفتاوى
 على الشيخ بن العربي وتلميذه صدر الدين القنوني يرجع إلى مناقشات لفظية من
 التوافق في الأصول والمقاصد فنجلتها أنه ذكر الشيخ فيها أن الوجود المطلق هو
 الحق المنعوت بكل نعت، فكتب المحشي في حاشية كلامه أن الوجود الحق هو الحق تعالى
 لا الوجود المطلق ولا المقيد كما ذكره، انتهى. فظاهر أن الشيخ قائل بهذا القول والمناقشة
 مع يرجع إلى اللفظ فاما أن يكون مراده من الوجود المطلق هو المنبسط على الماهيات
 فيصدق عليه أنه المنعوت بكل نعت كما مر سابقاً في بيان المرتبة الثالثة من الوجود
 ويؤيده التعميم بكل نعت إذ من جلته نعوت المحدثات فانه في القديم قد مر
 وفي المحدث محدث ولا شبهة لأحد من العرفاء في تنزيه تعالى عن صفات المحدثات
 وسمات الكائنات، وأما أن يكون مراده من الوجود البحت الواجب فاما أن يراد
 بكل نعت أنه سبحانه منعوت بكل نعت كماله وصفة واجبية هي عين ذاته تعالى
 باعتبار ذاته لا بالانضمام صفة اوحيثية اخرى غير ذاته مصداق لجميع اوصافه العلية

ورفعته الذاتية، أو يراد أنه المنعوت بكل نعت مطلقاً أعز من أن يكون بحسب ذاتية
 له في المرتبة الاحدية أو باعتبار مظاهر أسماءه ومجالي صفاته التي هي من مراتب تنزلاته
 ومنازل شيوخاته من جهة سعة رحمته وفؤده وكرمه وجوده ولبسط لطفه ورحمته
 ومنها ما قال في موضع آخر من كتابه ليس في نفس الامر لا وجود الحق، فكتب المحشي،
 بلى ولكن ظهر من فيض وجوده بمجوده مظاهره فللفيوض وجود مطلق والمظاهر
 وجود مقيد، واللفيوض وجود حق،

وقال في موضع آخر منه إذا الحق هو الوجود ليس إلا، فكتب المحشي بلى هو الوجود الحق
 وبفعله وجود مطلق ولا ثرة وجود مقيد، وقال أيضاً فيه بعد تحقيق الوجود المستفاد
 وعدمية الالهييات الممكنة، ولقد نبهتكم على أمر عظيم أن تنبهت له وعقلته فهو
 عين كل شيء في الظهور ماهو عين الأشياء في ذواتها سبحانه وتعالى بل هو هو الأشياء
 أشياء، وكتب المحشي في حاشيته بلى أصبحت فكأن ثابتاً على هذا القول إلى غير ذلك من
 الملاحظات التي يرجع كل منها إلى مجرد تخالف الاصطلاحات وتباين العادات في
 التصريح والتعريض وكثيراً ما يقع الاشتباه من لفظ الذات والحقيقة والعين
 والهوية وغيرها، إذ قد يطلق ويراد منه ماهيته وعينته الثابتة، ويقع الغلط في
 إطلاق لفظ الوجود أيضاً باعتبار إرادة أحد من معنى الوجود الحق والمطلق، والمقيد
 والافن تامل في الحواشي التي كتبها هذا المعترض على الفتوحات يقف على الخلاف
 بينه وبين الشيخ في أصل الوجود انتهى.

وقال في فصل منه أعلم أن للأشياء في الوجودية ثلاث مراتب،
 أولها الموجد الصرف الذي لا يتعلق وجوده بغيره، والموجد الذي لا يتقيد بقيد
 وهو المسمى عند العرفاء بالهوية العينية والغيب المطلق والذات الاحدية وهو
 الذي لا اسم ولا نعت له ولا يتعلق به معرفة ولا ادراك، اذ كماله اسم ورسم
 مفهوم من المفاهيم الموجودة في العقل أو الوجود، وكلما يتعلق به معرفة وادراك
 يكون له ارتباط بغيره وتعلق بما سواه، وليس كذلك لكونه قبل جميع الأشياء وهو

على ما هو عليه في حد نفسه من خير تغير ولا انتقال فهو الغيب المحض والمجهول الذي
 الامن قبل لوازمه واثاره، فهو بحسب ذاته المقدسة ليس محدوداً ومقيداً بتعين
 ولا مطلقاً حتى يكون وجوده لبشرط القيود، والمخصصات كالقصور والمشتخصات، وانما
 هي لواحق ذاته وبشرائط ظهوره لا علل وجوده يلزم النقض في ذاته تعالى عنه علواً كبيراً
 وهذا الاطلاق امر سلبى يستلزم سلب جميع الاوصاف والاحكام والنعوت عن كنه ذاته
 وعدم التقيد والتجدد في وصف او اسم وتعيين او غير ذلك المجتنى عن هذه السلوب
 باعتبار انها امور اعتبارية عقلية،

المرتبة الثانية الوجود المتعلق بغيره والموجود المقيّد بوصف زائد والنعوت بالكام
 محدودة كالعقول والنفوس والافلاك والعناصر والمركبات من الانسان والدواب
 والشجر والثمار وسائر الموجودات الخاصة،

المرتبة الثالثة الوجود المنبسط المطلق الذي ليس عموم على سبيل الكلية بل
 على نحو آخر فان الوجود محض التحصيل والفعلية والكلى سواء كان طبعياً او عقلياً يكون
 بهما يحتاج في تحصيله ووجوده الى انضمام شئ اليه يحصله ويوجده، وليست وحدته
 عديدة الى مبدء الاعداد، فان حقيقة منبسطه على هيكل الممكنات والواح الماهيات
 لا ينضبط في وصف خاص ولا ينحصر في حد معين من العدم والحدوث والتقدم
 والتأخر والكمال والنقص والعلية والمعلولية والمجهرية والعرضية والتجرد
 والتجسم بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شئ آخر يكون متعينا بجميع التعينات الوجودية
 والتحصيلات الخارجية بل الحقائق الخارجية متعينة من مراتب ذاته وانما تعيناته
 وتطوراته وهو اصل العالم وفلك الحيوة ومرش الرحمن والخلق المخلوق به
 في عرف الصوفية، حقيقة الحقائق وهو يتعدد في عين وحدته بتعدد الموجودات
 المتحدة بالماهيات فيكون مع القديم قديماً ومع الحادث حادثاً ومع المعقول
 معقولاً، ومع المحسوس محسوساً، وبهذا الاعتبار يتوهم انه تجلى، ليس كذا لك

والعبارات عن بيان انبساط الماهيات واشتماله على الموجودات قاصرة الاشارات على سبيل التشبيه والتقييل، وبهذا يمتاز عن الوجود الذي لا يدخل تحت التمثيل ^{الاشارة} الامن قبل اثاره ولوازمه، ولهذا قيل نسبت هذا الوجود الى الموجودات العينية والاجسام الشخصية نسبة الكلى الطبعي كجنس الاجناس الى الاشخاص والافانواع المندرجة تحته، وهذه التمثيلات مفردة من وجه، متعددة من وجه،

ثم قال والاشارة الى هذه المراتب الثلاث وكونها مما ينتزع من كل منها بنفسها الوجود العام العقلي، قال علاء الدولة في حواشيه على الفتوحات الملكية الوجود الحق هو الله تعالى والوجود المطلق فعله والوجود المقيد اثره، انتهى كلام صاحب الاسفار

محل ثاني أنك صفات عين ذات اند يا غير ذات و تصدى تطبيق درين اختلاف شيخ وجيه الدين علوي است، قال في الحقيقة المحمدية بعد بيان مرتبة الذات ووصفها بانه ليس هناك اسم ورسم ووصف ولغت وظهور وبطون وكلية وجزئية وعموم وخصوص ووحدة زائدة على ذاته، وكثرة، فاما اول ما يتجلى بصفة الحيوة بشم صفة العلم ثم الاحدية التي هي شعور الذات للذات، ثم ما يتجلى به الوحدة الحقيقية التي هي اصل قابليات الاشياء، ثم مرتبة بقية امهات الصفات اي الصفات السبع الى آخر ما قال،

حاصل اين تطبيق آنست كه صفات واجبي مراتب ومقانات، وتجليات حضرت حق اند تعالى شانه، وسابق گذشت كه تجليات ومراتب شتى را من وجه عين توان گفت ومن وجه غير محل ثالث آنكه حقائق ماهيات ممكنه نزديك حضرت شيخ مجدد اعدام اند و نزديك شيخ اكبر وجودات و متصدي تطبيق درين اختلاف في الحقيقة لامن حيث انه منسوب الشيخ المجدد، صاحب اسفار است قال في الاسفار في التخصيص على عدمية الممكنات بحسب اعيان ماهياتها، كانك قد امنت من تضاعيف ما قرع سمعك منا بتوحيد الله سبحانه توحيداً خاصاً، واذعنت بالوجود حقيقة واحدة هي عين الحق وليس للماهيات والاعيان الامكانية وجود حقيقي، انما موجوديتها بالنصب اغنها بنور الوجود، ومقوليتها بنحو

من انحاء ظهور الوجود، وطور من اطوار تجلية وان الظاهر في جميع المظاهر والمعيات
 والمشهود في كل الشئون والتعينات ليس الاحقيقة الوجود الحق بحسب تفاوت مظهره
 وتعدد شئونه وتكثر حيثياته والماهية الخاصة الممكنة كعنى الانسان والحيوان حالها
 كحال مفهوم الامكان والشيئية ومظاهرها في كونها مما لا تاصل لها في الوجود عينها
 والفرق بين القيلتين ان المصداق في حمل التي من الماهيات الخاصة على ذات
 من نفس تلك الذات بشرط موجوديتها العينية والذهني، ونحمل تلك الاعتبار
 من مفهومات الاشياء الخاصة من غير شرط وبانه يوجد بازاء الماهيات الخاصة
 امر عينية هي نفس الوجودات عندنا، ولا يوجد بازاء الممكنية والشيئية ومفهوم
 الماهية شئ في الخارج،

والعاصل ان الماهيات الخاصة حكاية للوجودات وتلك العاني الكمية حكاية
 لحال الماهيات في انفسها والقيلا ان مشترك في انهما ليسا من الذات العينية
 التي تتعلق بها الشهود ويتأثر منها العقول والحواس بل الممكنات باطلت الذوات
 ما لك الماهيات ازلا وبدا، والموجود هو ذات الحق دائما وسرمد، فالترجيد
 للوجود، والكثرة والتميز للعلم اذ قد يفهم من نحو واحد من الوجود معاني كثيرة
 ومفهومات عديدة، فللوجود الحق ظهور لذاته في ذاته هو مسمى لغيب الغيب
 وظهور بذاته بفعله يتنور به سموات الارواح، وارضى الاشباح، وبعبارة
 عن تجلية الوجودى المسمى باسم النور يظهر به احكام الماهيات والاعيان، وبسبب تمايز
 الماهيات الغير المجعولة وتخالفها من دون تعلق جعل وتأثير كما مر، اتصف حقيقة الوجود
 بصفة التعدد والكثرة بالعرض، لا بالذات فتنعكس احكام كل من الماهية والوجود الى
 الآخر وصار كل منهما مرآة لظهور احكام الاخر فيه بلا تعدد وتكرار في التجلى الوجودى
 كما في قوله تعالى "وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ" وانا التعدد والتكرار في الظاهر
 والمرآة لا في التجلى والفعل، بل فعله نور واحد يظهر به الماهيات بلا جعل وتأثير فيها
 ويتعدد الماهيات بتكثر ذلك النور كتكثر النور الشمس بتعدد

الشُّبُكَاتِ وَالرُّوزْنُ، فَاِنْ كُشِفَ حَقِيقَةُ مَا اتَّفَقَ عَلَيْهِ اَهْلُ الْكُشْفِ وَالشُّهُودِ مِنْ اَنَّ الْمَاهِيَا
الْمَكَانِيَّةَ اُمُورٌ عَدَمِيَّةٌ لَا بِمَعْنَى اَنَّ مَفْهُومَ السَّلْبِ الْمَفَادِ مِنْ كَلِمَةٍ لَا اَوْ مِثَالِهَا، دَاخِلٌ فِيهَا
وَلَا بِمَعْنَى اَنَّهَا مِنْ اِلْتِمَاعِ الْعَتَبَاتِ الذَّهْنِيَّةِ وَالْمَعْقُولَاتِ الثَّانِيَّةِ، بَلْ بِمَعْنَى اَنَّهَا غَيْرُ مَوْجُودٍ
لَا فِي حَدِّ الْفَسْهِاجِ بِحَسَبِ ذَوَاتِهَا وَلَا بِحَسَبِ الْوَاقِعِ، وَلَٰنْ مَا لَا يَكُونُ وَجُودًا وَلَا مَوْجُودًا
فِي نَفْسِهِ لَا يُمْكِنُ اَنْ يَصْبِرَ مَوْجُودًا بِتَاثِيرِ الْغَيْرِ وَافَاضَتْ بَلْ الْوُجُودُ هُوَ الْوُجُودُ، وَاَطْوَارُ
وَشَيُونَ وَنَحْوُهُ، وَالْمَاهِيَا مَوْجُودِيَّتُهَا اِنَّمَا تَقُومُ بِالْعَرَضِ بِوَاسِطَةِ تَعَلُّقِهَا فِي الْعَقْلِ
بِمَرَاتِبِ الْوُجُودِ وَلَطَوْرَةٍ بِأَطْوَارِهَا كَمَا قِيلَ: شَعْرُهُ

وَجُودًا نَدْرُكُهَا خَوْشِ سَارِيسِثَ تَعَيَّنَهَا اُمُورًا عَتَبَارِيًّا اسْت

تَعَقُّاتُ الْمَمَكَّاتِ بَاقِيَةٌ عَلَى عَدَمِهَا نِيْمًا اِنْ لَا اِبْدَاءُ اسْتِفَادَتْهَا لِلْوُجُودِ لَيْسَ عَلَى رَجْعِهِ بِسِيرَةِ الْوُجُودِ
الْحَقِيقِيِّ صِفَةً لَهَا، نَعَمْ هِيَ تَصْبِيرُ مَظَاهِرَ وَمَوَازِيَا لِلْوُجُودِ الْحَقِيقِيِّ بِسَبَبِ اجْتِمَاعِهَا مِنْ
تَضَاعُيفِ الْحَاصِلَةِ لَهَا مِنْ تَنْزِلَاتِ الْوُجُودِ مَعَ بَقَاءِهَا عَلَى عَدَمِ مِثْلِهَا الذَّاتِيَّةِ
سِيرَتِي زَمَكُنْ دَرْدُو عَالَمِ جَدَاهِرْ كَزَنْشَرِ وَالسَّاعِلَمِ،

تَرْجَمَةُ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ "اَلْفَقْرُ سَوَادُ الْوَجْهِ فِي الدَّارَيْنِ" وَفِي كَلَامِ الْمُحَقِّقِينَ اِشَارَاتٌ وَاضِحَةٌ
بَلْ تَصْرِيحَاتٌ جَلِيَّةٌ بَعْدَ مِثْلِ الْمَمَكَّاتِ اِدْلًا وَابْدَاءً، وَكَفَالِكُ فِي هَذَا الْاَمْرِ قَوْلُهُ تَعَالَى "كُلُّ شَيْءٍ
كَمَا لَكَ الْاَوَّجْهَةُ"

قَالَ الشَّيْخُ الْعَالِمُ مُحَمَّدُ الْغَزَالِيُّ "مُشِيرًا اِلَى تَفْسِيرِ هَذِهِ الْآيَةِ عِنْدَ كَلَامِهِ فِي وَصْفِ الْعَارِفِينَ
بِهَذِهِ الْعِبَارَةِ، فَرَعُوا بِالْمُشَاهَدَةِ الْعَيَاشِيَّةِ اَنَّ لَا مَوْجُودَ اِلَّا اللّٰهُ، وَاَنَّ كُلَّ شَيْءٍ هَا لَكَ
الْاَوَّجْهَةُ لَا اَنْ يَصْبِرَ هَا لَكَ فِي وَقْتٍ مِنَ الْاَوْقَاتِ بَلْ هُوَ هَا لَكَ اَزْلاً وَابْدَاءً لَا يَتَصَوَّرُ
الْاَكْذَالُ، فَاِنَّ كُلَّ شَيْءٍ اِذَا اُعْتَبِرَ ذَاتُهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ فَهُوَ عَدَمٌ مُحَضَّرٌ، وَاِذَا اُعْتَبِرَ
مِنْ الْوَجْهِ الَّذِي يَسْرِي اِلَيْهِ الْوُجُودُ مِنَ الْاَوَّلِ الْحَقِّ رَأَى مَوْجُودًا، لَا فِي ذَاتِهِ لَكِنْ مِنْ
الْوَجْهِ الَّذِي يَلِي مَوْجِدَهُ، يَكُونُ الْمَوْجُودُ وَجِبَالَهُ فَقَطْ، فَكُلُّ شَيْءٍ وَجْهَانِ وَجْهٌ اِلَى نَفْسِهِ
وَوَجْهٌ اِلَى رَبِّهِ فَهُوَ بِاعْتِبَارِ وَجْهِ نَفْسِهِ عَدَمٌ وَبِاعْتِبَارِ وَجْهِ رَبِّهِ مَوْجُودٌ، فَاذِنْ لَا مَوْجُودٌ

(وَمَا كَانَ الشُّكَاةُ وَمَحْمُولَانَا الْاَعْلَى وَقَالَ الصُّوَابُ عِنْدِي الشُّبُكَاتُ وَارَادَ بِهَا "اَنْشَابِيكُ" اَيْ التَّوَافُذُ الَّتِي يَدْخُلُ مِنْهَا زَوْرُ الشَّمْسِ فِي الْبَيْتِ).

إلا الله فان كل شئ هالك الا وجهه اذلاً وابدأ، وقال في فصل آخر عقدة لاثبات التكثر في الحقائق الامكانية ان اكثر الناظرين في كلام العرفاء الالهيين حيث لم يصلوا الى مقام لم يحيطوا بكنه مرامهم، فخلوا ان يلزم من كلامهم في اثبات التوحيد الخاص في حقيقة الوجود والموجد بما هو موجود، وحدة شخصية ان هويات الممكنات امور اعتبارية محضه ^{للقها} وخالات لا تحصل لها الا بحسب الاعتبار حتى ان هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية الذات الكريمة القدسية، والاشخاص الشريفة المكتومة كالعقل الاول وسائر الملائكة المقربين وذوات الانبياء والاولياء والاجرام لظنة التعددة بحركاتها المختلفة جهةً وقدرًا، وآثارها التيقينية وبالجملة النظام المشاهد في هذا العالم المحسوس والغوالم التي فوق هذا العالم مع تخالف اشخاص كل منها زعمًا وتشخصًا وهويةً وعددًا، والتضاد الواقع بين كثير من الحقائق أيضًا،

ثم ان لكل منها اثار مخصوصة واحكاما خاصة ولا تغني بالحقيقة الا ما يكون مبدأ اثر خارجي ولا تغني بالكثرة الا ما يوجب تعدد الاحكام والآثار فكيف يكون الممكن لا شيئاً في الخارج ولا موجوداً فيه،

وما يترأى من ظواهر كلمات الصوفية ان الممكنات امراً اعتبارية او انتزاعية عقلية ليس معناه ما يفهم منه الجمهور، فمن ليس له قدم راسخ في فقه المعارف وادان ان يتفطن باغراضهم ومقاصدهم مجرد مطالعة كتبهم كمن اراد ان يصير من جملة الشعراء مجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة يحكم باستقامة الاوزان واختلافها عن نهج الوحدة الاعتدالية فانك ان كنت ممن له اهلية التفطن بالحقائق العرفانية لاجل مناسبة ذاتية واستحقاق فطري يمكنك ان تنبه مما اسلفناه من ان كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين جهة يكون بها موجودا واجبا لغيره من حيث هو موجود واجب بغيره، وهو بهذا الاعتبار يشارك جميع الوجودات في الوجود المطلق من غير تفاوت،

وجهة اخرى بها يتبعين هوية الوجودية، وهو اعتبار كونه في اى درجة من الدرجات

الوجود قوةً وضعفًا كما لا يخفى، ولقضاء فان إمكانية الممكن انما تنبعث من نزوله
عن مرتبة الكمال الواجب والقوة الغير المتناهية والقهر لا تم، والجلال الالاف
وباعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذي لا لثبوت قصور
ولجهة عدمية، ولاحيثية مكانية، يحصل للوجود خصائص عقلية وتعينات حقيقية
وهي المسماة بالماهيات والاعيان الثابتة فكل ممكن زوج تركيبى عند التحليل من جهة
مطلق الوجود ومن جهة كونه فى مرتبة متعينة من القصور فاذا ن ههنا ملاحظات
عقلية لها احكام مختلفة، الاول ملاحظة ذات الممكن على الوجود المجمل من غير
تحليل الى تنك الجهتين، فهو بهذا الاعتبار موجود ممكن واقع فى حد خاص من حدود
الموجودات، والثانى ملاحظة كونها موجودا مطلقا من غير تعيين وتخصص بمرتبة
من المراتب وحد من الحدود، وهذا حقيقة الواجب عند الصورية توجد من الهوىة
الواجبية ومع الهويات الامكانية بعدم الامتياز بين موجود وموجود، بهذا الاعتبار
ولعدم طرق الزوال والقصور والتغير والتحد فى مطلق الوجود بشرط الاطلاق
وان اتصف بها المطلق لا بشرط الاطلاق والا اطلاق ولكونه عين المرتبة الاحدية
وباحكم بوحده مع اتساط وسريته فى جميع الموجودات هو هذا المطلق الماخوذ
لا بشرط شئ الذى ليس شموله وانبساطه على جهة الكلية لكونه جزئيا حقيقيا له
مراتب متفاوتة،

والثالث ملاحظة نفس تعينها المنفكة عن طبيعة الوجود وهو جهة تعينها الذى هو
اعتبارى محض وما حكم عليه العرفاء بالعدمية، هو هذه المرتبة من الممكنات
وهو ما لا غبار عليه لان هند التحليل لم يبق بعد اقرار سلخ الوجود عن الممكن
امر متحقق فى الواقع الا بمجرد الانتزاع الذى فالحقائق موجودة متعددة
فى الخارج لكن منشأ وجودها وملا كتحققها امر ولمد هو حقيقة الوجود والنسب
بنفس ذاته لا يجعل جاعل ومنشأ تعددها تعينات اعتبارية كالتعدد لصدق
عليها انها موجودات حقيقية، لكن اعتبار موجودتها غير اعتبار تعددها اعتبارى

ولما كانت العبادة قاصرة عن ادعاء هذا المقصود لغموضه ودقته مسلكه وبعده عن
 يشتهى على الاذهان ويختلط عند العقول ولهذا طعنوا في كلامه وسئلوا الاكابر بانها
 مما يصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح، ويبطل به علم الحكمة وخصوصا
 فمن المفارقات الذي ثبت فيه تعدد العقول والنفوس والصور والاجرام وانحاء
 وجوداتها المتخالفة للماهيات انتهى - :

وتنزه مولانا جلال الدواني وشرح رباعيات خود، ومولانا جامي در تصانیف خود این
 معنی را بنحی تقریر کرده اند که بعد از تامل در آن نزاع فریقین مرتفع میشود،
 قال الملا جلال الدین دوانی بعد بیان المذهبین فی شرح الرباعیات اینست محل
 اقوال این دو طائفه هر دو مشرب بهم نزدیک، ے

خدا بطن ہرشی اوقفا ہا فانه کلا طرفے ہرشی لہن طریق ہے
 واگر واقف بصیر در حق ہر دو مشرع غرض نماید بر اوظا ہر شود کہ چون مرتبہ لا بشرط کہ فرقہ
 ثانیہ اثبات می کنند از حیز اشارۃ و عبارت واسم و رسم و لغت و وصف خارج است،
 چنانچہ مذکور شد، پس بحث و نظر را در مجال نیست، ازین جهت نیز فرقہ اولی کہ اہل نظر
 و بحث اند بمرتبہ ثانیہ کہ یکجہ وجوب ذاتی و مقید بشرط لاشی است، ہستی شدہ اند، چہ ظاہر
 بلند پر و از عقل را۔ مجال تجاوز از ان مرتبہ نیست، لود لوت انملتہ لا فتوحات۔
 ازین بیان مبین شد کہ موجود بالذات حق سبحانہ و تعالی است، و ممکنات باعتبار اصنافہ
 و انتساب بان ذات موجود تمامی شوند نہ آنکہ بحقیقت موجود اند چنانچہ گفتہ اند الاعیان
 الثابتہ ما شمت رائحة الوجود بل هي باقية علی عدمہا۔

وقال الشيخ اوحده الدين عبد الله البلهاني قدس سرہ ے

ظننت ظنونا بانك انت وها انت كون ولا قط كنت

فان كنت انت فانت فاني واثني من حج ما ظننت

زیرا کہ محقق شد کہ نزد اہل تحقیق و اصحاب نظر دقیق، وجود حقیقی است، قائم بذات خود

عکس از فی الذیوۃ۔ وقال الملا نا الاعظمی قلت والصواب فی ردیۃ ہذا البیت ے خدا الفہرشی اوقفا ہا فانه کلامیچہ ہرشی لہن طریق۔

نه وصف قائم بغیر چنانچه بحسب نظر جلی ظاهر شد پس غیر او حقیقت موجود نباشد بلکه موجود حقیقی همان ذات باشد همان معنی که سبق اشاره بدان واقع شد پس تفاوت و تبعاً در میان ممکنات و حق تعالی در مرتبه موجودیت در غایت کمال باشد چه ذات حق تعالی عین هستی اوست و ممکنات نه عین هستی خود اند و نه مقتضی هستی خود و نه معروض هستی خود و بحقیقت بلکه هست نمایند سبب لپستی خاص که آنحضرت دارند پس در مرتبه وجود براتب از مرتبه وجود حق انزل باشند چنانچه در مصراع یاد نموده شد

من از تو گشته بچندین هزار مرحله دور لطیفه آنکه تو نزد یک تر بمن ز منی
و غنی مطلق حق تعالی است چه اصلاً وجود و کمالات او غیر او نیست -
و بوجهها من و جبهها قمر و لعینها من عینها کحل
و راء عشق کحل المدام مع خلفه بملاء، اری فی عینها من الکحل -

و کمال فقر و نیستی خلق را هست چه وجود حقیقی ندارند و نمایشی که دارند نه از ذات ایشان است بلکه از ذات خالق بلکه عکس وجود حق است که در مراتب اعیان ایشان ظاهر شد.
ذال فی فصل آخره هستی است که در نیست کند جلوه مدام زان هستی نیست است عالم بنظام
اشیاست در و محو با و موجود اند آن یک صفت جلال و این یک اکرام

حق سبحانه و تعالی بذات خود موجود است چنانچه مشرکاً گدشت و ظهور او در مراتب اعیان ممکنات است که معدوم اند و همچنان بر صرافت عدم باقی اند چنانچه آب در زمینی که لون ظرف در و ظاهر است، همچنین بر زیرنگی خود باقی است چه لونه که در و می نماید لون غیر است نه لون او، و عالم عبارت است از ان اعیان که بواسطه فیض تجلی حق نمایشی دارند پس نظام عالم بواسطه آن هستی و نیستی است و آن اعیان نظر سوجدت ذاتی حق و وحدیت او مستهلک و فانی اند و این صفت جلال است و قهر که مقتضی نفی ماسوائے است و نظر تجلی حق و ظهور او در مریا صفات ایشان موجود اند بآن معنی که مکرر بآن ایمائے رفت اعنی موجود نما اند و این حیثیت صفت اکرام است که مستدرعی ظهور حق است و در ان مجالی و مریا هست و تحقیق و بسط آن محققان گویند، شده ظهور در رک مانع ادراک می شود بمشابهتیرگی که از تحمق بقصر آفتاب

بالبصار میرسد و نماینده هر چیزی که از غایب ظهور ادراک آن نتواند کرد که تا ستر اشعه سطوات ظهور او نکند، او را نتوانند کشف و پس شاید که چیزی مظلم همچون عدم مطلق نماینده روشنی کامل چون وجود مطلق شود یا روشنی ضعیف چون عدم ممکن که آن را عدم اضافی گویند، نماینده روشن تر از خود گردد و چون آئینه نسبت با قرص آفتاب، و تقابل میان نموده و نماینده ضرورت و مقابل هستی جز نیستی نیست و نماینده تاب نیستی بعضی از صفات متصف نگردد، و تجلیه و تصفیه موصوف نشود و نمایندگی از و نیاید، بلکه بحقیقت نماینده آن نیستی است، همچنان نماینده نور کامل آن تاریکی است، تمثیل آئینه تابکلی از لون خالی نباشد، لون در نماید ازین جهت محلی و مظهر حق تعالی جز ممکنات که معدوم اند فی حد ذاتها نتوانند بود چه مظهر تا در ذات خود صفاتی که مظهر آنست خالی نباشد، اظهار بصفات غیر از و نیاید، و مظهریت را شاید چه ظهور صفات او مانع ظهور صفات غیر گردد، چنانچه در مثال آب و آئینه روشن و درین رباعی که بعد ازین می آید اشارت بذلت آنست و اما کلام مولانا جامی^۷ پس اثر از ان است که حاجت بنقل داشته باشد،

و نیز متصدهی تطبیق درین مقام حضرت شیخ اند، و تلمیذ ایشان سیدی شرف الدین محمد لوی^۸ و کلام ایشان در مقام مذکور شود انشاء الله تعالی.

محل رابع وجود ممکنات، پس بعضی گمان برده اند که وجود ممکنات نزد وجودیه هم محض است، ممکنات موهوبات اند و تطبیق درین مقام مستفاد می شود از کلام سیدی شرف الدین در قول الفصل و از کلام صاحب الجانب الغربی^۹ حیث قال حق تعالی اچون خواهد که ما بیتی از مایات جزئی که در علم او مرئوس و متصور و حاضر است، در خارج موجود گردد، و ما بیتی را بذات متقدر خود که در دست نسبت خاص میبهد، و بواسطه آن نسبت آثار و احکام آن ما بیتی در خارج ظاهر می شود، پس آن ما بیتی موجوده در علم در خارج ظاهر میگردد، و موجود فی الخارج در خارج ظاهر می شود، و ذات باری که وجود دست مبداء احکام و آثار آن ما بیتی شده است، و علی هذا وجود عارض ما بیتی نشد، بلکه مبداء شد، و حصول تحقق ما بیتی را در خارج و سالباً معنوم که حصول و تحقق امری اعتباری نفس الامر می است که از پیداشدن ما بیتی در خارج عقل آن را در ما بیتی ادراک میکند، و چون عبارت ضیق است پیش ازین نتوان گفت که بعد از پیداشدن

ماہیت یا بعد از ظهور ماہیت عقل معنی کون اخذ می کند پس اعتراض نباید کرد که پیداشدن و ظاهر شدن همان نفس بودن است که کون وجود و تحقق است زیرا که فطانت و فہم در اخذ معانی از الفاظ لطف و اشرف ازان است کہ مفید شود بطوابع و دلالت بلکه اقتضای آن میکنند کہ معنی را قبل از اتمام تغییر بالفاظ اخذ کنند و السلام

وسید شریف در حاشیہ تجرید در دو موضع بیان این معنی نموده و چنین فرمودہ کہ وجود حقیقت مشخصہ است و در وحدت ذات خود در دے تعدد نیست بوجہ از وجوہ و اوقا تمست بذات خود و عدم باو متطرق نمی شود اصلاً و امکان باو راہ نیاید قطعاً و او حقیقت واجب است تعالی و تقدس و معنی بودن غیر او موجود آن است کہ مرآن حقیقت را کہ متمتع القیام است نیز نسبتے خاصہ اوست بآن و اگرچہ آن نسبت مجهول الکلیفۃ است

و این حقیر می گوید کہ آن نسبت مجهول الکلیفۃ نیست بلکه معلوم است چہ عبارات از نسبت مبدا نیست است و نسبت مبدا نیست مجهول الکلیفۃ نیست

و در موضع دیگر از حاشیہ تجرید فرمودہ کہ واجب وجود مطلق است یعنی معوا از تقید تغییر و انضمام باو و علی ہذا متصور نمیشود عروض وجود در ماہیات ممکنہ را پس نیست معنی موجود بودن ماہیات ممکنہ را الا آنکہ آن ماہیات ممکنہ را نسبتے مخصوص است بحضرت وجودی کہ قائمست بذات خود و آن نسبت بر وجوہ مختلف و انحاشتیست متعذر است اطلاع بر ماہیت آن نسبت پس موجود کلی باشد اگرچہ وجود جزئی حقیقی است آن گاہ فرمودہ ہذا ملخص ما ذکرہ بعض المحققین من مشائخنا قال لا یعلم الا الماسخون فی العلم

و چون سید شریف کہ امام متاخرین است این معنی را پسندیدہ است و معرفت او را بر این در علم حوالہ کردہ باید کہ مبتدیان نارسیدہ و پیران نابالغ زبان اعتراضات و اہیمہ و نشہات فاسدہ دراز نکنند و بقصود فہم معترف شوند و السلام انتہی

و نیز از کلام صاحب اسفار چنان منقول شد
محل خامس در آنکہ نسبت ممکنات بواجب عینیت اسبب یا غیرت و متصدی تطبیق در

مقام حضرت شیخ محمد داند و خواجہ محمد معصوم و صاحب اسفار و شیخ وجیہ الدین علوی و سیدی شرف الدین دہلوی.

و اما کلام حضرت شیخ محمد پس سابقاً منقول شد و نیز در مکتوب چل و چہارم از جلد ثانی می فرمایند محبت آثار تحقیق این محبت را فقیر در مکتوبات و رسائل خود تفصیل نوشته است و نزاع فریقین را بلفظ راجع داشته مع ذالک چون پرسیده اند سوال را از جواب چاره نبود بضرورت چند کلمه نوشته اند الی آخر ما قال، ثم قال بعد بیان التطبيق حضرت والد بزرگوار این فقیر که از علماء محققین بودند می فرمودند قدس سره که قاضی جلال الدین اگر می که از علماء.

متبحر بود از من پرسیده که نفس الامر وحدت است یا کثرت اگر وحدت است شریعت که بتائے آن بر احکام بتبائن و متمایزه است باطل میگردد و حضرت ایشان مادر جواب او فرمودند که هر دو نفس الامر است و آن را بیان فرمودند بخاطر فقیر نمانده است که در بیان آن چه فرمودند آنچه درین وقت بخاطر فقیر نخواستند در تسوید آورد و الامر الی الله بخانه انتی.

و اما کلام خواجہ محمد معصوم پس مولانا عبد اللہ لیبی در رساله خود میگوید پس از نگارش این رقم از مغفور مرحوم حقائق و معارف آگاه شیخ محمد معصوم ممتاز سلسله نقشبندیہ ساکن بلده سمرقند رقم چند در بیان این بلند دیده شد و خلاصه آن بضم قاصر آنچه در آمد این است که صوفیہ موحدہ بوحده وجود قائل اند و علماء آن را کفر و زندقہ نامند و نزاع هر دو فرقه بلفظ راجع است وجود ضعیف ممکنات در نظر صوفیہ خیال محض است و عدم مطلق و همه اشیاء ظہور است حق تعالی اندر عین حق تعالی اجل سلطانه و معنی ہمہ اوست ہمہ ازوست و نظر علماء جہت تعلق احکام تکلیف بر ہمیں وجود و منحصر و این بمنزل مجاز متعارف و آن حقیقت مجبورہ و لهذا آن را عالم حقیقی نامند و این را عالم مجازی هر دو طائفه مضمون ہدایت مشحون کُلُّ شَیْءٍ عَالَمٌ إِلَّا وَجْهَهُ معترف و مقروا و السلام بالصواب و تحقیق الامر انتی.

و اما کلام ضاحک اسفار فقد قال و الحق ان کلام من طریقہ العالی و المقصرای الما اول و المشبہ انحراف عن الاعتدال الذی هو طریق الراسخین فی العلم و العرفان و نکل منها ينظرون فی المظاهر بالعیین العوراء لکن الجسمۃ بالیسری و الولولۃ بالیمنی،

واما الكامل الراسخ فهو ذوالعينين السليمتين يعلم ان كل ممكن زوج تركيبى له وجهان وجه الى نفسه ووجه الى ربه كما مر ذكره، فبالعين اليمنى ينظر الى وجه الحق فيعلم انه الفائق على كل شئ، والظاهر في كل شئ فيعود اليه كل خير وكمال وفضيلة وجمال، وبالعين اليسرى ينظر الى وجه الخلق فيعلم ان ليس لها حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم ولا شان الا قابلية الشيون والتجليات وهى فى ذاتها عديم ونقائص تنتهى اليها كل نقص واقت وفتور ودور قائل لسان حاله فى فلذات الممكن عن نعت الوجود وشقيقتها عن لون الكون وقبولها اشراق نور الحق عليها ونفوذ لون الوجود فى ذاتها مع رقى الزجاج وركت المحر - فتشابهها وتشاكل الامر - فكانه خمر ولا قدح - وكانه قدح ولا خمر - واما كلام شيخ وجيه الدين علوى فقد قال فى الحقيقة المحمدية، اعلم ان كل واحد من صفات الله تعالى صفة قديمة غير متناهية لا ذاتا ولا تعلقا..... عه

واما كلام مرسيدي شرف الدين پس در وجه عينيت منقول مشد،

بايد دانست كه كلام شيخ اجل ولى السرد وبلوئى كافى است در تطبيق اكثر اين اختلافات چنانچه هر كسيكه مکتوب مذنى را خصوصاً، و ديگر تصانيف انجناب را عموماً مطالعه كند پوشيده نماند - اما چون صاحب رساله درينجا بر نقل دو سه جمله از مکتوب مذنى اكتفا كرده، ما نيز بر تحقيق كلمات قدسيه شريفه اكتفا نمايم اگر چه در كلام تطبيق مذممين در مسائل كثيره از اصول و فروع اختلافات شده بوجهيكه در ميج مقام نزاع بين الفرقين باقى نمانده و در حقيقت اين كلمات قدسيه شريفه انجناب نيز كافى و وافي است زير كه مشتمل اند بر چند مقام -

مقام اول در بيان معنى هر يك از وحدت وجود و وحدت شهود و تطبيق اجمال در ميان هر دو فى المبرج و المال و اين مقام در جمله اولى مبين گشته -

مقام ثانى تطبيق در بيان حقائق اشياء باصطلاح شيخين هذا هو المتكفل للتطبيق بين العينية والغيرية ايضا لان الماهية الموجودة هى الماهية ولحق الوجوبها لا ينفى مرتبة الماهية فاذا اثبتت العينية فى الجملة فى مرتبة الحقيقة والماهية ثبتت فى الماهيات الوجودية

بالضرورة - واین مقام در رد و جاد کلام فیض التیام مذکور است اول در قول ثانی و ثانی در قول رابع،

مقام ثالث محل کلام حضرت شیخ محمد زبایان کردن و سبب انتصاب ایشان را بر مخالفت بجزء مع الاتفاق فی الحقیقة تعیین نمودن و لیس و راء المقامات الثلاثة الا الفرج و الجزئیات
 — وکل الصيد فی جوف الفراء —

قوله و چون فقیر این هر دو مسئله را با الهام و اعلیها بیان نمود از آن نیز بقدر ضرورت بیان بنماید
 اقول با نواع توضیحات فضاحت کلام صاحب رساله ظاهر و مبهرین شد و نیز بهیودا گشت که اکثر
 هدیانات او از قبیل خلاف واقع و جهل مرکب است و آنچه بعد ازین بر آن بنا خواهد ساخت از
 جنس بنام فاسد بر فاسد و تجارت کاسد بر کاسد است که ثمره آن جز سقوط و انهدلم و بهره آن
 جز خسارت و ناکام چیزی نیست و دیگر نیست و قطع نظر از اجمال هدیانات او ظاهر گشت که آنچه در
 بیان مسئلتین مذکور کرده با هم متطابق است چنانچه بعد از هر مطلب بدان اشاره کرده اند پس
 بعد ازین همه مقصدی استبعاد تطبیق شدن امارت مست قوی بر حماقت و سفاهت او،
 حیث لا ینفهم خطاباً بفضللاً عن خطاب غیری، و عجب است که اکثر اصول مباحث
 مسئلتین از کلام سیدی شرف الدین فراهم آورده، مگر تفریع چند باطل و رکیک که محضاً
 رساله اوست، و باین همه نفهمیده است که سیدی شرف الدین در تقریر این مسائل جامع
 اند از مواضع متفرقه و مذاهب مختلفه و بعضی از آن مذاهب را با وجودیه و شهود مشایخ
 نیست بلکه از مکشوفات خاصه شیخ ایشان است و نیز آنچه در مغرض استبعاد تطبیق از
 صاحب تطبیق نقل نموده غیر واقعی است بدقت تطبیق، اے کاش از مکتوب مد فی جملصالحاً
 نقل میکرد تا سخافت استبعادات او بر صبیان و مجانبین نیز پوشیده نمی ماند فضللاً عن الفضلاً،
 و این ضرورت که موجب اقتضای برین قدر قرار داده، نیز مبهم گذاشته، اگر مراد از ضرورت
 وجوبی است پس قول ثالث و رابع را مدخلی نیست، اکتفا بر قول اول و ثانی پسندیده بود
 بلکه در تطبیق اجمالی حاجت بقول ثانی نیست و در تطبیق تفصیلی بعد از ذکر مسئلتین حاجت
 بقول اول نیز نیست، زیرا که بیان مذمبین را لایما بعد ذکر مسئلتین در نفس تطبیق مدخلی معتد

بر یافته نمی شود،

و اگر مراد ضرورت استغسانی است، پس ظاهر است که این قدر کفایت نمیکند و غالباً سبب اتقاف صاحب رساله برین مقدار آنست که فهم اواز آنچه در مکتوب مدنی مذکور و مسطور است عاجز و قاصر آمده، و این مقدار را بلفظانته بتزاور خود در اعتقاد فهمیده، اما چون بغور آن نرسیده، شکوک چند فهم آورده و باین تقریب جمیع آنچه بر و مشکل شده اینجا ایراد نموده، و فی عبودۃ للنظام و حیوة لادلی الالبصاة قوله و آنچه درین باب بخاطر فقیر ریخته اند در اثبات ذکر بعض مقالات ایشان نیز مذکور می سازد، اقول لکل شیء علامة، ظاهر آنست که این از قبیل وحی شیطانی است، و اِنَّ الشَّيْطَانَ كَيُّوْنٌ اِلَى اَوْلِيَاءِ مَحْمُودٍ لِيَجَادِلُوْكُمْ وَاَنْ اُطْعَمُوْهُمْ اِنَّكُمْ لَشُرْكُوْنَ وَاِنَّ اللّٰهَ لَيُضِلُّ مَنْ يَّشَاءُ وَيَهْدِيْ مَنْ يَّشَاءُ وَاَنْ يَّضِلِلِ اللّٰهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ

و آنصاف آنست که ذکر این واهیات در ضمن ذکر مقالات بزرگان محض از باب تسوید تحریف است و این دعوی بلا دلیل نیست بلکه دلائل آن سابق واضح شد و آینده نیز واضح خواهد شد انشاء الله تعالی، و باقطع نظر از دلائل عاقلان را رکاکت و حرّازة این کلمات واهیات و نهفوات بے ثبات در اول توجیه کاشمیس فی رابعة النهار هست،

ولیس یصح فی الاذهان شیء اذا احتاج النهار الی دلیل -

قوله و ما توفیقی الا بالله علیه توکلت و الیس انیب -

اقول و ما توفیقی ایضاً الا بالله الهادی الرشید، و لکن اقول یا رب اسئلك بمحمد صلی الله علیه و آله و اصحابه السالکین طریقاً السقیم، و بکلامك القدیم الذی جعلته تفصیلاً لکل شیء ان تجیب دعائی و لا تردّه علی کما رددت دعاء صاحب الرسالة علیه و ان تجعلنی فی هذا الدعاء مخلصاً لا منافقاً یكذب قولاً بحاله و حاله قوله قوله قال صاحب التطبيق ان لفظة واحدة الوجود و وجدة الشهود قد تسعملان فی معرفة حقائق الاشیاء علی ماهی علیه فنظر وافی وجه ارتباط الحادث بالقدیم فوقع عند تو مران العالم امر اضی مجتمعة فی حقيقة واحدة کما ان صور الانسان و صورة الغرس و صورة الحمار متواردات علی الشمع و الطبیعة الشمعیة باقیة

في جميع الحالات لكن الشمع لا يسمى باسم التماثل الابتلاء الصور المتواردة عليه بل تلك الصور في الحقيقة هي التماثل لكن لا وجود لها الا بضم ضمنية وهي الشمع، ووقع عند آخرين ان العالم عكوس الاسماء والصفات الطبع في مرياً اعدام المقابلة لتلك الاسماء والصفات كما ان القدرة يقابلها غدم وهو العجز فلما انعكس صور القدرة في مرأة العجز صارت قدرة ممكنة وعلى هذا القياس سائر الصفات والوجود ايضا على هذا الاسلوب فالذهب الاول يسمى بوحدة الوجود، والثاني بوحدة الشهود،

وقد وقع عندنا ان المكشوفين صحيحان جميعا، لكن القول بان وحدة الشهود على هذا المعنى لم يقل به الشيخ ابن العربي سهو بل الشيخ واتباعه بل الحكماء ايضا يقولون بها، وذلك لان محصل هذا القول بعد التهذيب والتخليص من المجازات والاستعارات التي اوجبت صعوبة الفهم هو ان الحقائق الالمكانية اضعف واقل من الحقيقة الوجودية اتم واقرى بحيث يمكن ان يقال للحقائق الالمكانية انها اعدام ظهر فيها صور الموجودات ولا خفاء ان هذا القول متفق عليه.

اقول في هذا النقل تغير يسير لا يخفى على راجع المكتوب المدني ونحن وان كان يكفي بنا ان نقصر على رد ما اوردته صاحب الرسالة مصداق القول اقول ولا نقترض لها في كلام الشيخ من الدقائق ومطويات الحقائق لكن حملنا على ذلك الحدب على الطلاب والتشهيد للاذهان اولى الالباب،

فنقول قول الشيخ تارة تستعملان كما في المكتوب المدني يشير الى ان لهما استعمالا آخر في معنى سبقنا اليه الاشارة في كلامه وما ل وحدة الوجود على ذلك المعنى الى قيام العبد في المقام الذي منه يحكى التوحيد الوجودي بالمعنى المشهور استتبا العينية والاستغراق في هذه الجهة مع معرفة جهة العينية وهذا الاصطلاح هو المأخوذ عن بعض اتباع السيد آدم بنوري والتوحيد الشهودي بهذا المعنى اتم وافرغ من التوحيد الوجودي لانه مقام في الطريق يحل فيه بعض السالكين

متى يخلص الله تعالى الكاملين منهم -

قلت ولعل الشيخ المجدد اياه عني في بعض مكاتيبه حيث قال هذا مقام يجب الحلول فيه لكل سالك واما النقص الاقامه فيه -

واعلم ان هاتين اللفظتين يستعملان في مباحث السير والسلوك الى الله عز وجل بوجه آخر ايضا قريب من هذا فوحدة الوجود تطلق على الاستغراق في مشاهدة كسرياً الوجود المطلق الصرف واعني به على مشرب التحقيق الوجود النبط على هياكل الموجودات وانكشف كون كل من هذه الوجودات والمرجوات مرآة للآخر ومشاهدة اضمحلال الاشياء من حيث انفسها فيه - وظهوره وتمثله فيها ولطوره وتشرنوبها -

وحدة الشهود فتطلق على الاستغراق في مشاهدة الذات الصرف مع الغفلة عما ^{قلته} من الاشياء حتى الاسماء والصفات والشيون والاعتبارات فليس هناك ثبوت للاشياء ولا تميز بينها ولا سقوط التميز واكثر استعمال الشيخ المجدد وحدة الشهود في هذا المعنى وهو السمي بالشهود الحالى عندهم -

وكلام العرفاء مختلف في التفاصيل بين هذين المقامين وقد مرت الاشارة الى نبذ منه في كلام الخواجه عبد الله الاحرار والشيخ المجدد يدعى ان هذه الترجيكان في الاصول وبدونه في طريق الولاية متعذر -

ويستفاد من معارفه الكمالية ترجيح التوحيد الوجدى بهذا المعنى على توحيد الشهود وان لم يسم بالترديد الوجدى تجاشياً عن اطلاق لفظة الاتحاد والسرمان والتطور اذ المتبادر من هذه الالفاظ ما لا يليق بذلك الجنب وان تعلم ان هذا الاختلاف لا يضر اذ هو قائل بحقيقتة والله درالشيخ حيث لم يقل لهما عينان وما شبه ذلك بل قال تستعملان اشارة الى احوال التجوز والاشتراك والنقل وراعى اصطلاح القوم في ايراد لفظة المعرفة دون العلم وظاهره ولهم في اختيار لفظ المعرفة على سائر الالفاظ وجهة عديدة لا يخفى على المتتبع والمراد بالحقائق

في قوله حقائق الاشياء المائيات من حيث لها تحقق في ظرف ما وبها الاشياء ما يبع
 ان يحكم عليها وبها ومتعلق الظرف الثاني في قوله على ما هي عليه واقعة فالكلام
 يشغل الموجودات، والمعدومات، وأما قوله فنظر والى وجه ارتباط الحادث بالقديم
 فالمراد بالحادث فيه اعرف مما هو بالزمان وبالقديم اخص مما هو بالزمان، وفي
 زيادة لفظ الوجه اشارة الى ان الكلام في هذا المقام بعد ثبوت الارتباط وليس المراد
 بوجه الارتباط هي الحركة القديمة بالنوع، او الارادة او غيرهما، بل المراد به
 كيفية الارتباط، وتحققي ان هذا الارتباط على اى وجه وقع، وما نسبت الممكن
 الى الواجب اهي الصدور فقط او التمثيل او الظهور فالاول مسلك اهل النظر
 والثاني مسلك اهل الكشف،

ثم لا يخفى عليك ان مسئلة وحدة الوجود ذات جهتين، يحتمل ان يكون من
 مسائل ربط الحادث بالقديم ويحتمل ان يكون من مسائل انضمام الوجود الى
 المائيات ولكن لما جعلت قرينة للترجيح بالشهودى كان حملها على الاول في هذا
 المقام اولى، وقد اشار الشيخ في موضع آخر من المکتوب الدنى في المذاهب المشهورة
 في كيفية انضمام الوجود الى المائيات الى الجهة الثانية ايضا، واليه مال العارف
 الجامع في اشعه -

فان قلت اذا خصصت القديم بالقديم بالذات فما وجه صحة الكلام
 اذا ذهب المنصور فيما بعد من مذاهب الوجودية ان الامر المرتبط بالممكن
 هو لوجود النبط ومن مذهب الشهودية انها صفات الواجب لان الممكن عندهم
 انما هي ظلال الصفات مع ان القديم بالذات مخصص في ذات الحق تعالى،
قلت نعم لا مرك ذلك في الارتباط بالذات وبلا واسطة، لكن الممكن مرتبة
 بذات الواجب تعالى بواسطة الوجود المنبسط على الراى الاول وبواسطة الصفات
 على الراى الثاني وهذه الواسطة عين الذات او عينها او صفة من صفاتها التي

هي خلا لها، فالامر المرتبط به المحركات في الحقيقة هي الذات،
وأيضاً المقصود بالبحث ههنا، بالذات هو الارتباط بالذات سواء كان ارتباطاً
بالذات أو بالعرض،

ثم ان المراد بالقوم الاول الشيخ ابن العربي واتباعه وادابا لعالم في قولهم
العالم اعراض مجمعة في حقيقة واحدة، هو الحقائق الخاصة الامكانية، فبالقيد الاول
خرجت عند الحقائق الثانية المحيطة كالوجود المنبسط المسمى عند الشيخ المجدد بالتنازل
الوجودي، وبالقيد الثاني خرج الاسماء والصفات من حيث انها اسماء وصفات، وعلى هذا
فالمراد بالعالم في موضع قضيتي الوجودية والشهودية واحد، وان اريد بالعالم
ههنا مطلق ما سوي الذات البحث فالمناسب حينئذ ان يراد في الكلام الشهودية ايهاً
هذا المعنى فيفسد على كلا المذهبين اذ الاسماء والصفات والتعيين الحق والوجودي
ليس شئ منها عكوساً للاسماء والصفات وكذا الاعداد المقابلة لها عند الشهودية
والوجود المنبسط على الراعي المنصور من اراء الوجودية وكذا الامهات السبع عند
بالجملة فمن المتحقق عند الجميع ان الاشياء من المذكورات لا يسمى بالعالم.

وقولهم اعراض يحقل معينين لما عرفت من ان الاعراض على تسمين احدهما
مثل السواد والبياض والثاني مثل الابوة والبنوة والعمى والصور وكلا القسمين
ما يلحق عليه حل الاعراض ههنا، ولكن على الاول يراد بالعالم الوجودات الغائية
التي هي شئون الوجود الظاهر وعلى الثاني الخصوصيات التي بها يقيد الوجود المنبسط
ويكثر وهي النسب العارضة له، وكلا التعبيرين شائع في كلام القوم كما نقلنا من
قبل فالاولى هي الحقائق البالغة في اثرهم فتارة يقولون ان العالم موجود بمثل
مستفيد الوجود منه واخرى يقولون ليس في الخارج الا الله وانما الماهيات امور
متخيلة في تخيل الصور في المراتب، وبالجملة فسمية الاشياء اعراضاً مجازية من حيث
قيامها بالغير، واما معنى الحقيقي للاعراض فظاهر انه ليس بمراد على رأي الوجودية

وعلماء الظاهر اذ لا يشك احد في ان العالم ينقسم الى جواهر واعراض واما قول الشيخ المجدد ان هذا التقسيم انما هو في بادي النظر والتحقيق ان العالم كله اعراض فعلم المراد به بالنسبة الى اصوله من الاسماء والصفات كذا لا مطلقاً وهذا ظاهر جداً والمراد بالاجتماع في قولهم مجتمع ما يعبراجتماع السواد والبياض ومثل اجتماع الابوة والبنوة والعنى والصمر في ذات واحدة، ومثل اجتماع الصوفى للرأ وما أشبه وليس المراد بالاجتماع ما يكون بالزمان البتة فلا يحتاج في التمثيل بالصور المتواردة على الشمع الى جعله تنظيراً وفي لفظ الحقيقة تنبيه على انها موجودة في جميعها مع الاعراض على انها مستقلة في امر باعتبارها كانت الاشياء اعراضاً لها، ووحدة هذه الحقيقة على انها اعلى وابهى من ان يكون جنسية او نوعية اشخصية او عددية بل هي الوحدة الحقة المحيطة بالكل التي لا تراحم الكثرات اصلاً.

التنبه وما يجب ههنا التنبه لنكتتين.

الاولى ان الاجتماع ههنا يحتمل ان يكون بالذات اى بلا واسطة، فالاول بالنسبة الى الوجود المنبسط والثاني بالنسبة الى الذات هذا ما يحكم به النظر الجلى واما على النظر الدقيق فما هو من قبيل اجتماع الصور في المراتب يشك ان يكون في الذات والوجود المنبسط كليهما بالذات كما هو مرادى الطائفتين هذا ان اريد بالحقيقة الذات وان اريد بها الوجود والمنبسط كما هو الظاهر من قوله الا بضم ضميمته هي الشمع فلا حاجة **الثانية** ان الاجتماع في حقيقة واحدة، اما ان يكون بحسب الوجود بحسب الحقيقة فعلى الاول يكون العالم اعراضاً موجودة في عين واحدة، وعلى الثاني يكون اعراضاً متفقة في حقيقة واحدة والظاهر هو الاول والثاني ايضا غير بعيد من السياق والسباق، اما السياق فلان ارتباط الحادث بالقديم حاصل على هذا الوجه ايضا بل هو اقوى الارتباطات واما السياق فلان التمثيل بالشمع في الصور الواردة فيه يدل على ان تلك الحقيقة تسمى باسماء تلك الصور كما يسمى الشمع باسماء القائل وهذا بالحقيقة من شأن الطبائع بالنسبة الى ما تحتها بالاهتمام الفصول والتشخصات

وأما الاعراض بالنسبة الى محالها فانما تسمى بالاسماء المشتقة من الاعراض وعلى هذا فانما لم يرد مثلاً من الطبائع النورية والجنسية لئلا يتوهم اربابها واحتياجها في تحصيلها الى الافراد وما يناسب من الادعاء المأبولة فاحفظ هذين الوجهين فسينفعانك فيما بعد ان شاء الله تعالى والراد بالصورة في قوله صورة الانسان وصورة الفرس وصورة الحمار على ان يكون بالاعراض القسم الاول الهيئة العارضة للاجزاء والمقادير من الاستقامة والاعناء والزورياء وعلى ان يكون المراد بها القسم الثاني نسبة بعض الاجزاء الى بعض ويمكن ان يقال على القسم الثاني ان يكون الشمع بحيث يسمى انساناً او فرساً او حماراً، هو بعينه كونه صوراً لهذه الحيوانات وذلك لان هذه الصورة من انها صوراً لانسان والفرس والحمار موصوفات محضات انما تحققها ووجدتها في الوجود فقط - والشمع لا يصير بذلك انساناً ولا فرساً ولا حماراً -

وفي قوله متواردات على الشمع اشارة الى ان المراد بالشمع ماهو الجزئي الخاص وبه انطبق على الممثل له، فلان الوجود المنبسط متعين بنفسه غير محتاج في وجوده وتعينه الى ما تحت من القيود، قوله والطبيعة الشمعية المراد بها الطبيعة الشخصية وانما يفسر ما به ذلك لان الطبيعة كثير ما تطلق على الحقيقة الكلية، والمراد ببقائها في جميع الحالات بقاءها بهيئتها وتشخصها وصفاتها اللازمة الحقيقية في جميع حالات تواردها الصور عليها، وفي هذا الكلام اربابا الى ان الوجود المنبسط لا يؤثر في هذه التجددات والانفعالات، وكلمته لكن في قوله لكن الشمع لا يسمى باسم القاتل استدراك مما كاد ان يتوهم من اجتماع الصور وتواردها، ان الشمع يصير متحداً بها اتحاداً حقيقياً بحيث يتحد انحاء وجودهما - فاد اولاً ان الشمع في نفسه متعال عن التسمية باسماء التماثل بل انما يلحقه ذلك باعتبار تلبسه بها، ثم ترقى فافاد ان مدار الاسماء هناك هي الصور وهي المسماة بالحقيقة باسماء التماثل، وتسمية الشمع بها مجازية بواسطة الاتحاد التقويحي الانضمامي وكلمته لكن في قوله لكن لا وجود لها الا بضموم ضميعة استدراك عن تسمى التماثل بالحقيقة، واذا كانت المسماة بالحقيقة

هي التماثل كانت الاثار بالذات مستندة اليها مرتبته عليها فاستدرك بهذا القول
واذا ان اصابه التماثل ليس من حيث انها التي ترتب عليها الاثار بل من حيث كونها
مدار الاسماء الخاصة واما من حيث ترتب الاثار والمستقل هو الشمع ومن بهما
ظهر ان اختلاف الصور والشمع في نحو وجود الشمع استقلا الى

فان قلت هذا مخالف لما سبق منكم من ان المسمى بالاسماء بالحقيقة هو الوجود المنسبط
قلت ان الاسماء من حيث هي اسماء الهويات منطبقة على الوجود المنسبط وهو
مرادنا ما سبق، واما من حيث خصوصياتها الدائرة معها وجودا وعدما فلا شك
انها في الحقيقة اسماء الصور والهيئات العارضة للوجود المنسبط كما يستفاد من
من كلام الشيخ والمراد باخرين في قوله ووقع عند آخرين هو الشيخ المجتهد وابتغاء
وفي قوله العالم عكس الاسماء والصفات اشارة الى ان اكثر اجزاء العالم
بواسطة تكثر الاسماء المتدرجة تحت الصفات اذ من الاسماء ما هي سلبية
وما هي ثبوتية وهي على تكثر انواعها راجعة عندنا الى الصفات الثمانية
لا كما توهم صاحب الرسالة من قبل من ان هذه الخصوصيات المتكثرة
مستندة الى تكثر الوجود

ومما ينبغي ان يعلم انه ليس المراد بالابطاع والانعكاس والعكس والاريا
في هذا المقام معناها الحقيقي فان ذلك من خواص بعض الاجسام بل المراد بالابطاع
تحقق الشيء في امرين متقابلين على سبيل التقابل بتحقيق الصفات الكمالية في الوجود
ثبوتيا وفي العدم ابتفاء او بالعكس الطواهر في المرتبة الثمانية وبالرأه الامر
الذي بحسب يظهر الكمالات هكذا افسر هذه الكلمات الشيخ المجتهد في مكاتيبه
واهل البيت ادرى بما فيه

و اما مقابلة الاعداد للاسماء والصفات من قبيل مقابلة العدم والملك بل من
قبيل تقابل الوجود الخاص والعدم الخاص فلحفظه فلانه سينفك فيما بعد انشاء الله تعالى

وحاصل الكلام ان الحقائق الامةكانية وجودات ضعيفة متميزة بالاعداد والعدم ليس له عين في الخارج بالذات بل تحصل بتلك الوجودات فقط، تشرى القليل بالقدرة والعجز اشارة الى ان هذه المقابلة ليس من قبيل التناقض لان هذا العدم محمول على معدولي لا ربطى سلبى وذلك لان لقيصل لقدرة هو الالافرة مثلا لا العجز، ولا من قبيل العدم والملكت لان عدم ملكة قدرة الوجب هو عجز الوجب تعالى عن ذلك ولا شك انهم لم يريدوا بهذا العدم عدم صفة الوجب بل التحقيق ان الوجب تعالى له صفات وتلك الصفات يتعقل في مقابلة كل منها سلب خاص وذلك السلب الخاص صفة من صفات العدم فافهم فانه مما يخفى على كثير من الناظرين،

والمراد بانعكاس ضوء القدرة في مرآة العجز امتزاج الظهور والثاني ^{ستقلا} الالافرة الضعيف بالعدم الخاص المقابل له واما قوله على هذا القياس سائر الصفات فاصولها الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والتكوين والبواقي كلها راجعة اليها، فبعضها اعتبارات لاحقة لها وبعضها صفات عدمية ملازمة لها، وبعضها جزئيات من درجة تحتها الى غير ذلك، وبها ينتظم امر الكل وقد سبقت الاشاة الى الفرق بين الشئون والصفات والاسماء على طوره، قوله والوجود ايضا على هذا الاسلوب يعنى ان وجود الممكنات ظل الوجود الحقيقي وضوء من اضوائه انعكس في مرآة العدم الخارجى المقابل له هذا، والمذهب الاول يسمى بوحدة الوجود بمعنى ان الوجود في جميع الاشياء حقيقة واحدة وتلك الحقيقة اتحاد بوجه مع الواجب تعالى وهى سارية في جميع الاشياء، والكل عوارضه وشيونه، وتنوعات ظهوره والمذهب الثانى ينسب بوحدة الشهود بمعنى ان بين الحق والحلق وحدية ظهورية من اجلها يتحد معهما في الشهود، وقيل بمعنى ان الوحدة ليس الا في الشهود دون الوجود، ثم ادعى الشيخ ان الكشورين محيان جميعا، ونحن ندعى ان هذا التطبيق ايضا صحيح،

أما صحة هؤلاء الثلاثة فكشفاً فلهما من لا يحتاج الى دليل إذ كون المسئلتين التطبيق بينهما من الكشوفات الاكابر مما لا يستطيع ان ينكره منكر.
وأما صحته عقلاً مما سبق في كلامنا كافل باثباتها ومع ذلك قلنا ان نقيم على صحت كل من هؤلاء الثلاثة دليلاً عقلياً - في هذا المقام -
وأما صحة المكشوف الاول فلان الامر الذي به موجودة العالما ان يكون مبرجوا طارداً للعدم بذاته او معجوداً، لا سبيل الى الثاني اذا ما لا يكون موجوداً في نفسه لا يصلح لان يكون الشئ الآخر موجوداً بالانضمام فتعين الاول
ثم نقول هذا الشئ الموجود اما ان يكون له وحدة في الواقع لا سبيل الى الثاني لا استلزامة الاشتراك اللفظي وهو باطل بالضرورة فتعين الاول -

ثم نقول لقائ الامكانية الخاصة من الهيات العينية اما ان يكون عين هذه الحقيقة الشاملة لوجوهها الخارجية عنها مباشرة لها او عاضتها او معرضة لها او عاضين لمعرض واحد او معرضين لعرض واحد لا شبهة ان الاول من الابطال لان الماهية الامكانية جفيدة تكون حقائق فحطة شاملة وطاردة لعدم بذاتها تكون واجبة لذاتها هذا خلف وكذا الثاني لان الكلام في الجزء كاللزام في الكل يلزم تعدد الواجب على تقدير تركيب الموجود من عدم على تقدير هذا مع ما تقر عندنا من ان الوجود بسيط لا مية وكذا الثالث لان لا تكون ح تلك الحقيقة الا بالانضمام موجودية الاشياء وهذا خلف
وكذا الخامس لان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة العارض بحسب الوجود الخارجي فيلزم ان تكون الماهيات موجودة قبل الوجود بالذات ويلزم تقدم الشئ على نفسه لانها متقدمة بالوجود العيني على الوجود العيني او نقول الكلام بالنسبة الى هذا الوجود كاللزام بالنسبة الى الوجود الاول فاما ان يذهب سلسلة الوجودات الى غير النهاية وهو محال او ينتهي الى احد الشقوق المبطلت وهو ايضاً محال
وكذا السادس والسابع لان على ذينك التقديرين لا يكون موجودة الماهيات به فتعين الرابع وهو المطلوب

وأما صحة المكشوف الثاني، فلان العالم إما ان يكون وجوداً مطلقاً أو عدماً مطلقاً
أو وجوداً مقيداً أو عدماً مقيداً، لا سبيل إلى الأول لان الوجود المطلق طار لجميع
أحوال عدمه بذاته، والعالم ليس كذلك ولا إلى الثاني لان العدم لا يحصل له أصلاً
فلا يترتب عليه الآثار، بقي الثالث والرابع، وهما متلان مان لان إذا كان وجوداً
مقيداً إلى مرتبة نفسه وجب ان يكون فيه امر غير الوجود، هو مصداق لسلب
غيره عنه، وإذا كان عدماً مقيداً كان تقييداً باعتبار الوجود، إذا الأعدام في حد
انفسها ليس لها خصوص وتحصل فظهر ان حقيقة العالم وجود وعدم مقيد
احدهما بالآخر، فالعدم محض الوجود تحصل العدم.
ثم نقول لا شك ان هذه الوجودات المقيدة بالأعدام التي سميناها بالعالم
مختلفة فيما بينهما على وجهين -

أحدهما يرجع إلى اختلاف الحقيقة الكلية كالاختلاف بين علم خاص وقدرة خاصة
وثانيهما يرجع إلى اختلاف تشخص تلك الحقيقة الواحدة بالذات كالاختلاف الواقع
بين علم وعلم وقدرة وقدرة، ولا يمكن ان يرجع هذا الاختلاف على الوجهين
إلى ذات الوجود الحق البسيط، إذ لا محل فيه بالمجهاات الكثيرة فهو راجع إلى
اختلاف شيوته وصفاته واسماءه، وتلك الشيون والصفات والاسماء لها وجود
هو أرفع من مرتبة الوجودات المقيدة الجزئية وانزل من مرتبة وجود الذات
وتفصيل هذا الاجمال ان الاختلاف الأول راجع إلى اختلاف الحقائق الكلية
والاختلاف الثاني راجع إلى تكثر أعدام الحقائق المطلقة وذلك لان مرجع
تقييد الشيء، هو قبحه عن مرتبة اطلاق الحقيقة والعدم المخصص المقيد له
بالحقيقة هو هذا العدم لا عدم الالفاظ، فيجب ان يرجع هذا العدم إلى
نفي حقيقة مطلقة بغيرها خاصاً -

فإن قلت إذا كان العدم في المقيد هو عدم المطلق، ومصداق وجوده ذات
المقيد من حيث هو كذلك فيلزم ان يكون الاختلاف والتعدد الكائني في الصفات

التي هي الحقائ المطلقة ايضاً من هذا القليل فيلزم لكون الصفات ونظامها ايضاً مركبة من عدم وجود واصحاب المشكوف الثاني لا يقولون به -

قلنا الجواب عن ذلك من وجهين -

الاول ان في الصفات ايضاً عدم ما هو منشأ إمكانها كما صرح به الشيخ المجدد وسياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى

والثاني ان نسبت الصفات الى الذات وان كانت من قبيل ظهور الذات في الوجوه المحتملة لكنها ليست كنسبة الممكنات المقيدة الى الصفات هو عرض التقييد لطيفة مطلقة من بينها فلا بد هناك من عدم في المقيد بخلاف نسبت الصفات الى الذات فانه لا تقييد ثم اصلاً بل هناك ظهور نفس الذات على الوجوه المحتملة لئلا ينسب الصفات الى الذات تكاد ان تشبه نسبت الاسماء الالهية الجزئية الى الالهية الكلية مثلاً، وقد اشار الى بعض ما ذكرنا الشيخ الاكبر في الفص الشيشي حيث قال فهو مؤثر في رويتك نفسك وانت مؤثر في رويته اسماءه وظهور احكامها، وليست سوى عينه فاختلط الامر وابهم

وقال العارف الجامي في شرح هذا المقام، فكذلك علم ان مؤثرتك الحق سبحانه انا هو باعتبار وجودك العيني او العلمي والرائي هو الحق سبحانه انا من مقام المعنى او منك والمرئي ايضاً هو الحق سبحانه لكن باعتبار خصوصية صفة او اسم انت مظهره فان الوجود الحق باعتبار اطلاقه لا يسع مظهره انتهى -

واما صحة المكشوف الثالث الذي هو التطبيق فهي لازمة من صحة المكشوفين الاولين لانه لو لم يكن بينهما النطاق مع صحتهما لزم اجتماع التقيضين في الواقع، فاذن ليس بينهما مناقضة اصلاً ولحمد الله رب العالمين -

ثم قال الشيخ لكن القربان وحدة الشهر وعلى هذا المعنى لم يقل به الشيخ المجدد ايضاً سهو بل هو قائل بها،

اما قول الشيخ ابن العربي بوحدة الشهود فقد قصدى لبيا نما الشيخ فيما بعد من كلامه
واما قول الشيخ المجدد بوحدة الوجود فقد قال فى المکتوب التاسع والسبعين من المجلد
الثالث بعد كلامه ليس اين عارف مركب از جوهر وعرض باشد وسائر افراد ممکن مجرد اعراض
باشد که از جوهر شائبه ندارد بخوش گفت صاحب فتوحات ملى که عالم اعراض مجتمعه است و عین
واحد یعنی اعراض مجتمعه است که قیام بذات واحد دارد،

اما شيخ قدس سره، وودقیقه رافرو گذاشته یکے آنکه عارف اکمل را ازین حکم استثناء نفرموده
است دوم آنکه قیام او بذات احد دانسته تعالى وحال آنکه قیام او باصل خود است که اسماء
وصفات باشند نه بذات تعالى هر چند اسماء وصفات را قیام بذات باشد چه حضرت را از
عالم استغناء ذاتی است قیام عالم بآن درجه علیا چه رسد و عالم چه باشد که هوس قیام
بآن در وه قصوى نماید ما تماشاگران کوزه دست تو درخت بلند و بالائی اتنى
(نقد بر استدراک شیخ مجدّد) و آعلما ان الشيخ المجدد استدلال على كلام الشيخ
الاكبر بدقيقتين وادعى ان لم يتنبه لهما، لکننا نقول ان اراد به ان الشيخ الاكبر
لم يذكرهما في هذه القاعدة فهو مسلم اذ هو لم يتكفل بافاة جميع معارفه فى كلمة
او كلمتين وبالمجمل هو تكليف بما ليس فى وسع الانسان وان اراد ان لم يذكر
اليهما فى مذهب لم يتنبه لهما فى معارفه فهو ممنوع بل هو قائل كما لا يخفى على ائمة
فى معرفة اصطلاحاته

اما لدقيقة الاولى ففى موجودة فى كلام الشيخ صدر الدين القونى تليدة حيث
ذكر فى بيان المعراج التحليلي ان اصحاب هذا المعراج لهم عروجات فى مراتب
نزول و جرد معر اتمى هذا العروج الى كونهم حروباً عاليات وهو مرتبة
الاتحاد مع غيب الهوى ففى فوق مرتبة العين الثابتة والبرخ الاقل
والتنزلات العلية والعينية معا،

ولا شبهة فى ان مرتبة غيب الهوى هى الذات المحض المستقل الخالص ولها

الاصالة الكبرى، فيكون العارف في هذه المرتبة رقيقة من رقائق الذات
ونزول تلك الرقيقة في مراتب نزول الوجودات السافلة انما يكون على حسب
ما يعطيه عينه فلا بد من تمييز وفعليته فاذن هو متصف في هذه المرتبة من حيث
كونه متخيلاً بالاستقلال الاصلى والقيمين عن الذات جميعاً، وهو معنى الذات
الموهوبه التي تصدى لبیانها الشيخ المجدد في اثناء هذا المكتوب الا ان كلام الشيخ
المجدد في اثناء بيان هذه الدقيقه ينقطع الى الغريه وكلام الشيخ الاكبر يسيل الى العينه
وَلِكُلِّ وُجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيُّهَا، وَقَالَ الْجَنِّدُ اِشَارَةً اِلَى هَذِهِ الْعُرُوجَاتِ هـ
وعنى الى منى قلبي فعنيت كما عنى وكناحيثما كانوا، وكانوا حيثما كنا -

وقال الشيخ صدر الدين القولوني في مفتاح الغيب بعد بيان هذا المعراج وحقيقته وسيره
على انواع خمسة سيرة روحاني لا في صورة ملكية وهو حال كونه مندرجاً في الاموراد
من حضرة غيب الذات الى حضرة العائنه الى مقام القلم الاعلى، الى اللوح الى
مرتبة الطبيعة من حيث ظهور حكمها في الاجسام عند بعض اهل الذوق
فيحصل بعالم المثال الذي يتعين فيه مظاهر الارواح وهو العالم المتوسط مرتبة
بين عالم الارواح وعالم الاجسام المحسوسة وقد سبق التنبية عليه عند ذكر
المراتب الكلية الوجودية انتهى -

واما الدقيقه الثانية فاعلم ان الشيخ الاكبر اراد بالقيام اعم مما هو بواسطه
وبلا واسطه وعلى هذا خلا نزاع بين الشيخين اصلاً لان الشيخ الاكبر ايضا
معتزف بان الاشياء مظاهر اسمائيه لا ذات وان الاسماء على تكثر شيوئها
داخلة تحت الالمهات السبع كما نقلنا عند في الفصوص وعن العارف الجامي في شرحه
والشيخ المجدد ايضا قائل بقيام الكل بالذات الاحديه كما قال في المكتوب الخامس
والاربعين من الجلد الثاني ممكن تمام عرض ست وبنوعه از جوهر نيافته وقيام ار
بذاب واجبي است تعالى وتقدس وايضاً في يوم جميع ممكنات اوست تعالى وتقدس

پس ممکن را فی الحقیقة ذات نبود که صفات او قائم بآن ذات باشند بلکه ذات مر واجب را تعالی و تقدس که صفات او تعالی و یحنین جمیع ممکنات با و قائم اند و اشارتے که هر یک بذات خود بلفظ انامی نماید آن اشاره فی الحقیقة راجع بهمان یک ذات است که همه را قیام با و است اشارت کننده و اندیاند اندی -

و یمكن ان يقال ان الاشياء لها ذوات من القیام الاول قیامها من حیث خصوص حقائقها، وهذا القیام مستند بالذات الى الاسماء والصفات والثانی قیامها من جهة القیومیة المطلقة الاصلیة وهو مستند بالذات الى الذات كما افادہ الشيخ المجدد فی المکتوب الاول من المجلد الثالث فی بیان اقربیت ذات الواجب تعالی حيث قال لاجرم حضرت ذات تعالی بعالم از عالم و افعال و صفات واجبی اقرب باشند انی فان قلت اذا كان التوحید الوجودی بهذا المعنی متفقاً علیہ بین الشیخین فما وجه اصرار الشیخ المجدد بتباعد هذا الدعوی عن معارف التوحید الوجودی قال فی المکتوب الخامس والاربعین من المجلد الثاني، این معرفت غامضه را کوتر نظران با معارف توحید وجودی خلط نکنند و دست و گریبان یک دیگر ندراند و ارباب توحید وجودی جز یک ذات تعالی و تقدس موجود نمیدانند و اسماء و صفات او را تعالی نیز اعتبارات علمی می انگارند و حقائق ممکنات را میگویند که بعضی از وجود باینها نرسیده است "الایمان ما شمت راتحة الوجود کلام ایشان است و این فقیر صفات او را تعالی نیز موجود بوجد و زائد میداند چنانچه علماء اهل حق فرموده اند و ممکنات را تجالی اسماء و صفات است نیز وجودی اثبات مینمایند غایتی بانی الباب ممکنات را غیر از اعراض که قیام بجو دارند و نداند وجود هر یک که قیام بخود دارد و در ممکنات اثبات نمیکند و همه را قیام بذات او تعالی تعیین می نماید،

قلت وجهه ایضاً يظهر من کلامه فانه يدل على انه اعتقد ان الوجودية لا تثبتون لشيء مما سوى الذات الصرفة وجوداً فی الایمان اصلاً، وانه ليس لها تحقق الا

في العلم وقد عرفت ان الامر ليس كذلك فان الوجودية ايضا، قالون بوجود الممكنات في الخارج، وتميزها عن الذات الصرفة بالتعينات ويشبثون الاشياء ظهورا عينيا هو ظل الواجب وتتركز في العلم في اصطلاحهم، ويعتقدون مع ذلك قيامها بالواجب تعالى فالذنب اصطلاحان، وان لم يصطلح اهلها،

مسلك آخر لتحقيق هذه الدقيقة قد اشرنا فيما سلف من القول ان كون العالم اعرابا مجمعة قد يؤخذ بمعنى كون حقائقه كذلك، وقد يؤخذ بمعنى كون هويته كذلك، وعلى الاول لا شك في ثبوت الوسائط عند الوجودية ايضا لان حقن العالم عندهم مترتبة ترتيبا بعضها اقرب فيب الى الواجب من بعض تحت الممكنات عندهم ايضا، ظلال الاسماء وهي مندرجة تحت الجهات سبعة تحت الذات، العلامة الفارسي في حقيقة التوحيد، حضرة الاسماء اعلى الحضرات واقدمها، واعمال هذه الحضرة الاسماء الالهية التي هي الحياة والعلم والارادة والقدرة والقول والوجود والاقساط، اذ ما تحتها كالسبعة لهذه السبعة وهذه كالظلال، والسنة للاسماء الذاتية التي هي مفاتيح الاول وهي الحقائق الكلية التي ليس فوقها الا الحقيقة المطلقة والهوية الكبرى، وهي احدى جميع تلك الحقائق فكما ان ملكتها يستهلك في احدى اطلاقها، كذلك هي مستهلكة في احدى جميع الحقيقة، انتهى

وقال العارف الجامع في اشعة النعمات در خزانة يعني خزائن اسماء وصفات زير که بر اسم وصفات بمنزلة خزنية السيّد که جواهر احكام و آثار آن در وے مخفی است، و بعد از تعین قابل ظهور می آید، بکشف و گنج جواهر احكام و آثار اسماء و صفات بر عالم یعنی بر اعیان ثابتة عالم باشد، انتهى،

وعلى الثاني لا شبهة في ان الشيخ المجدد ايضا معتون في مكاتيبه لاسيما في المكتوب الاول من الجلد الثاني، والسابع والستين من الجلد الثالث، وغيرهما ما سبق نقله لبلان

الا في متخيز فلا يقوم بنفسه وليس التخيز والقبول بامر زائد على عين الجوهر
المحدود، لان الحدود الذاتية هي عين المحدود وهويته فقد صار ما لا يبقى
زمانين وازمنة وعاد ما لا يقوم بنفسه يقوم بنفسه ولا يشعرون بما هم
عليه وهو لا وهم في لبس من خلق جديد،

و اما امل الكشف فانهم يرون ان الله يتجلى في نفس ولا يتكرر التجلي ويرون
ايضا شهودا ان كل تجلي يعطى خلقا جديدا، ويذهب بخلق فذهابه هو الفناء
عند التجلي والبقاء لما يعطيه التجلي الاخر فاقهرا انتهى-

وقال في موضع آخر من فكان اصف بن برخيا انتهى في العمل من الجن فكان عين
قول اصف بن برخيا عين الفعل في الزمان الواحد فرأى في ذلك الزمان بعينه
سليمان عليه السلام عرش بلقيس مستقر عنده، لئلا يتخيل ان ادر كـ وهو في
مكانه من غير انتقال، ولم يكن عندنا با اتحاد الزمان انتقال وانما كان اعدا امر
وايجاد من حيث لا يشعر احد بذلك الا من عرفه فهو قوله تعالى "بَلْ نُصَمِّرُ فِي لَيْسَ
مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ" ولا يخفى عليهم وقت لا يرون فيه ما هم راؤون له - اذا
كان بهذا كما ذكرنا فكان زمان عدمه اعني عدم العرش من مكانه عين وجودة
عند سليمان (عليه السلام) من تجديد الخلق مع الانفاس ولا علم لاحد بهذا
القدر بل الانسان لا يشعر به من نفسه انه في كل نفس لا يكون ثم لا يكون ولا
ينتقل، ثم يقتضي المهمة فليس ذلك بصحيح، وانما هي يقتضي تقدم الرتبة
العلية عند العرف في مواضع مخصوصة كقول شاعر كهز الرديني ثم اضطرب
وزمان الهزعين زمان اضطراب الهزوز بلا شك وقد جاءهم ولا مهمة
كذلك تجديد الخلق مع الانفاس زمان العدم زمان وجود المثل كتجديد
الاعراض في دليل الاشاعرة، فان مسئلة حصول عرش بلقيس من اشكل المسائل
الا عند من عرف ما ذكرناه آلفا في قصة فلم يكن للأصف من الفضل في ذلك
الاحصول التجديد في مجلس سلمان عليه السلام فما قطع العرش مشافة ولا

زویت له الارض ولاخرقها، لمن فهم ما ذكرناه انتهى۔

و قد علل بعض المحققين من اتباع هذه المسئلة باقتضاء الاسماء المتصاندة آثارها، ولما امتنع اجتماع احكامها معاً لما بينهما من التضاد وجب ظهور مقتضاها في اقل وقت وحين،

وقال العارف العامي في اللوائح، و سر درین نست که حضرت حق سبحانه را اسماء متقابلہ است، بعضه لطیفه و بعضه قہر یہ و ہمہ دائماً در کار اند و تعطیل در هیچ یک جائز نہ، پس چون حقیقتہ از حقائق امکانیہ بواسطہ حصول شرائط و ارتفاع موانع مستعد وجود گردد در رحمت رحمانیہ او را در یابد و بروی افاضہ وجود کند و ظاہر وجود بواسطہ تلبس آثار و احکام آن حقیقت متعین گردد و بتعین خاص متجلی شود و بحسب آن تعین بعد ازان بہ سبب قہر احدیت حقیقتہ کہ مقتضی اضمحلال تعینات و آثار کثرت صوری است ازان تعین منسلخ گردد، و در بہان السلاخ بر مقتضائے رحمت رحمانیہ تعین دیگر خاص کہ مماثل تعین سابق باشد متعین گردد، و در آن ثانی بقہر احدیت مضحل گردد، تعین دیگر رحمت رحمانیہ حاصل شود، و بکذا الی ما شاء اللہ تعالیٰ، پس در هیچ دو آن بیک تعین تجلی واقع نشود و در ہر آن عالمی عدم رود و دیگرے مثل آن بوجود آید، اما محبوب بحمت تعاقب امثال و تناسب احوال فی پندار کہ وجود عالم بریک حال است و دراز منہ متوالیہ بریک منوال (رباعیات) ہ سبحان اللہ یہی خداوند و دود مستجمع فضل و کرم و رحمت وجود

در ہر آنے بردہمانے بعدم آورد دگرے چو او ہماندم بوجود

ہ انواع عطا گرچہ خداے بخشد ہر اسم عطیہ جد امی بخشد

در ہر آنے حقیقت عالم را یک اسم فنا کیے بقامی بخشد انتہی۔

وقال صاحب الجانب الغربي، تجد اعراض بد و طریق ست، اول آنست کہ عرض معدوم شود، و عرض دیگر مثل او موجود گردد، و دوم آنست کہ یک عرض معدوم گردد، باز بعینہ موجود شود، و چون وجود دین متغائرین اند لا جرم آن عرض نسبت بہر دو وجود غیر خودش باشد نسبت بہر دو دیگر پس صادق باشد کہ عرض موجود در آن ثانی غیر آن

عرض است که موجود بود در آن اول، لا اختلاف الوجودین و عین آن عرض اول است زیرا که اوست که اولاً موجود بود و بعد معدوم شد، آنگاه بارے دیگر موجود گشت، و علی هذا اعراض حجاب باشد باین وجه که مکلف در دنیا بعینه همان است که در آخر معا د شد و نه غیر او تا لازم شود که مکلف در دنیا غیر مثاب و معاقب است در آخرت -

تبلیه چون صفت جمال وجود عالم طلب میکند و صفت جلال عدم عالم اقتضا میکند هر آینه عالم در هر آنے بصفت جلال و فقر و غلبه احدیت معدوم شود، و بصفت جمال رحمت و غلبه واحدیت باز موجود میشود، و کذا ^{الله} الابد الی غیر نایته -

و طائفه اشاعره که معظم اهل سنت و جماعت اند تجدد اعراض قائل اند، و بر قواعد ایشا بن لازم می آید که جوهر نیز متحد دشوند مانند تجدد اعراض -

بیانش آنست که ایشان اولاً باین رفته اند که علت احتیاج ممکن بمؤثر حدوث است، نه امکان خلافاً للفلاسفه و چون ازین معنی لازم آید که عالم بعد از آنکه موجود شد او را احتیاجی ندارد بباری تعالی، چنانچه اگر عدم باری حل و تعالی علواً کبیر فرض کنند عدم او وجود عالم را اثر نکند، زیرا که احتیاج عالم باو در حدوث بود، و چون حادث شد احتیاجی ندارد لهذا تجدد اعراض قائل شدند و گفته اند که جوهر محتاج اند باعراض در وجود یا در بقا یا در تشخص و علی کل حال وجود جوهر بے عرض محال است، پس جوهر دائماً بعرض محتاج باشد و عرض دائماً متحد است، پس عالم دائماً محتاج باشد بباری تعالی، و یک آنے از دے استغناء دارد و این فقر خاکی میگوید که چون جوهر در وجود یا در بقا یا در تشخص بعرض محتاج است، پس وجود جوهر با بقاے او یا تشخص او در هر آنے متحد دشود، اینجا نکه وجود عرض متحد دشود زیرا که هذا الجوهر مثلاً و لیکن ج در وجود محتاج است بعلت تامه که بجمع است از چند جز و لیکن تلك الاجزاء ا ف ح د مثلاً، و آخر آن اجزاء که باو علت تامه کامل گردد، هذا البعض است و لیکن پس هر گاه بیکه هذا البعض که مثلاً معدوم شود هذا البعض الآخر که مثله موجود دشود و جزه آخر علت تامه گردد، هر آینه آن علت تامه معدوم شود، و علت تامه

دیگر پیدا شود؛ زیرا که کل بعد از جزء معدوم شود؛ احتیاج و علتی تامه منفردست، بجز اول کهما لایحقیق؛
و چون علت تامه معدوم شود لازم است که معلول نیز که وجود جوهر است مثلاً معدوم گردد؛
و الا یلزم وجود المعلول مع عدم علت التامه و هو محال لان عدم علت مستلزم
لعدم المعلول بلا مثل؛ و چون علت تامه دیگر محقق گردد معلول دیگر موجود شود و الا
یلزم تخلف المعلول عن علت و هو محال پس از تجدد و عرض تجدد علت وجود جوهر لازم
می آید و از تجدد علت وجود جوهر تجدد وجود لازم می آید ضرورتاً و هو المطلوب،

سوال اگر گویند جوهر بعضی محتاج است به بعضی معین، و از تجدد و عرض ما تجدد وجود جوهر
لازم نمی آید،

جواب چون عرض جوهر علت گردد و بالفعل البته متعین و مشخص خواهد بود؛ زیرا که
عرض تا در خارج موجود نیست، الا در ضمن افراد که هذا العرض و ذالک العرض یعنی اعراض
معینه و مشخصه و آن عرض معین، مشخص جزیره علت تامه میشود و نه عرض تا و السلام انتهى.

و قد ساعد الشيخ علی هذه المسئلة الحسبانية ای السوفسطائية علی اختلاف
بینهما یسیر فی اثبات الوجود العینی للعالم فی عنده و کذا لک النظام من المعتزله
و وافقه علی تجدد الامثال فی بعض اجزاء العالم و هی الاعراض دون الجوهر؛
المتکلمون من الاشاعرة و الماتریدیه؛ اما الحکماء و جمهور المعتزله و من عدلهم
فقد خالفوه فیهما و مذهب الشيخ المجدد ان العالم مع کونه افرزاً لهما مجتمعاً
له وجود مستمر لا يتجدد انا فافاً و قد خالف الاشعریه و الماتریدیه جميعاً
فی البقاء الاعراض بتجدد الامثال، و کذا الصوفیه فی الجوهر و الاعراض جميعاً
و سلك فی الجواب عن دلائل المتکلمین مسلك النقد و التزیف و فی الجواب
عن کشف الصوفیه مسلك التاویل بان هذا التجدد ليس فی الوجود بذل فی الشئ
بحاصل ما ذکره ان السیالک فی اول امره یرى العالم مستمر الوجود فاذا
شارف الفنا و صارت الاشیاء یختفی عن نظره مرة و تبدل اخرى و هكذا اذا

اضمحل فی الفناء المطلق اختلفت الاشياء عن نظره بالکلیه فزاهامعدومات
 صرفه مستمرة العدم، ثم اذا رجع عاد مثل ذلك تذبذب فلا يزال الاشياء
 تبدل له مرة ويختفی مرة اخرى حتى اذا اتم رجوعه وکمل بقاعه رأى الاشياء
 باقیه مستمرة الوجود، فهذه حالة تعرض له فی اوساط مسافتی الحركتین
 البدایة والعودیة فیظهرها من قبیل تجدد الامثال - قال فی اخر المکتوب الخامس
 والاربعین من المجلد الثاني، وان صوفیه صاحب فتوحات مکیه عالم را اعراض مجتمع در
عین واحد دانسته است و عین واحد را عبارت از ذات احدیه دانسته جل سلطانه لیکن
بعدم بقائے این اعراض و مرور آنافا نا حکم کرده است، و گفته عالم در هر آنے بعدم میرود
 و مثل آن بوجود می آید، و نزد فقیر این معامله شهودی ست نه وجودی، چنانچه در حواشی تشریح
 رباعیات تحقیق این بحث نموده است، سالک را در توسط احوال پیش آرد آنکه ماسوی النظر
 مطلق ترفع رود و در آنے چنان می بیند که عالم معدوم گشته است در آن ثانیا باید که عالم موجود در آن ثالث با عدم می یابد و در آن رابع
 است وجودی نگارند تا آنکه بقاء مطلق مشرف گردد و همیشه ماسوا معدوم یابد و این زمان در شهود از عالم مستمر العدم
 است و پنجمین در توسط حصول بقا و رجوع بعالم گاهی عالم بنظر در آید، و گاهی مختفی میگردد
 و از آنجا نیز حالت تجدد امثال متوهم میگردد و چون عارف را معامله بقا و رجوع بانجام
 رسد و در مقام تکمیل و ارشاد استوار فرماید باز عالم بنظر او خواهد درآمد و عالم را استمرار الوجود
 خواهد دریافت پس این معنی راجع بشهود سالک گشت نه بوجود عالم که وجود او همیشه بر یک
 و تیره است اگر تذبذب است در شهود است و الدسجانه اعلم بالصواب،
 و حکم بعدم بقا اعراض در دو زمان که بعضی از متکلمین گفته اند مدخول است و بدیه ثبوت
 نه پیوسته و ادله که بعدم بقا اعراض آورده اند ناتمام اند انتهى -

والتحقیق فی هذا المقام ان الوجود العینی واقع علی مرتبتین -

الاولی ما لا یمازجه فی الواقع و نفس الامر عدم فی نحو وجوده کذات الحق
تعالی و صفاته و اسماءه و الوجود المنبسط و التجلی الاعظم مما لا حقیقة له

في الخارج الوجود،

والثانية ما يكون فيه ثبوت يمازجه كالهويات الخاصة المقيدة بالعدم على وجه الجزئية والدخول ومن هذا القبيل سائر الماهيات من الارواح والثاليات واشهاديات والنظر الالهي يوحى انه لا بد لهذا القسم من امور اربعة هي الزمان والمكان والهيولى والصورة فهذه الامور اربعة من الامر العامة لهذا القسم وان اختلف انحاءها بحسب اختلاف العوالم من الارواح والثال والاجسام، اما عموم الزمان والمكان بكليهما فقد اشار اليه في القضاة المهدائي في رسالة الزمانية والمكانية.

واما عموم الهيولى فنوجد في كلام الشيخ مريد الدين الجندى الشارح الاول للفصوص واما عموم الصورة فتتفق عليه بين المحققين من الصوفية كما وقع في مواضع كثيرة من مفتاح الغيب،

وحقيقة الزمان مطلق خروجه الشئ من القوة الى الفعل ومقوم هذا المعنى الوجود المنبسط من حيث مقارنته مما له تقدم وتاخر من الماهيات ووقع بعد عدم سابق ذاتي.

وحقيقة المكان المطلق ما يميزها شئ بحسب مرتبة المحيطية ومقوم هذا المعنى الوجود المنبسط من حيث معروفيته المراتب المتفاوتة علواً وسفلاً وهذه الحيثية جامعة للاشياء من حيث اجتماعها كما ان الاولى جامعة لها من حيث تعاقبها،

والهيولى حقيقة ما به الشئ بالقوة ومقوم هذا المعنى الوجود المنبسط من حيث قيام القوة مقتضية للابهام والاستعداد ايطرد الخصوصيات المنطبقة من باطن الوجود اليه وهي حيثية الامكان الذي هو مقسم للوجود العرض والصور حقيقة ما به الشئ بالفعل ومقوم هذا المعنى الوجود المنبسط من حيث تقويمه وتحصيله للعدم المذكور وكونه فعلية للقوة وجوباً للممكن وجود

العدم فالزمان هو الامر الذي به الشئ متقدم او متاخر والمكان هو امر
الذي به الشئ في مرتبة من مراتب الوجود اعلى واسفل من الاخرى والهيرو
الامر الذي به الشئ بالقرعة والصورة هي الامر الذي به الشئ بالفعل وهذا
تفسير لمطلق هو لاء الاء الاربع التي هي اجزاء العالم ثم ينشعب من كل
منها اقسام لها تفاسير عديدة، فالزمان والمكان باعتبار الترتيب والتعاقب
المحسنيين والفعليين والهيولي والصورة باعتبار القرعة والفعلية الجسديتين
او الرحييتين مثلاً،

اذا شهد هذا فنقول بما ينبغي ان يعلم ان حقيقة السلوك الحقيقي الذي هو
المعراج التحليلي المخصوص باهل الكمال قيام السالك بجزء من اجزاء وجوده للطقة
من لطائف حقيقة ومرتبة من المراتب الواقعة في سلسلة نزوله من غيب الهوية
وحضرة الاسماء والصفات على اصطلاح الوجودية، او عبارة عن سيرة في مراتب
اصوله واصول اصوله على طور الشهودية وهذا الترتي والمعراج قد يكون
منطاعياً وقد يكون شهودياً وقد يكون خارجياً فالاول لصيب العامة من
المنتهين الكاملين من اهل الفناء والبقاء والثاني خط خاصتهم والثالث لا يخطئ
به الا الواحد يون النفردون ولعله لم يتفق في هذه الامت الشائخة الكمال
الا لانس معدودين وايضاً قد يكون هذا القيام تفصيلاً بالنسبة الى بعض
الاجزاء فلا يتخلف علمها عن العارف وقد يكون اجمالاً بالنسبة الى بعض اخر
منها، وح لا يجب علم السالك بها، ثم القيام بكل جزء حكم عليه فاليقار
بالجزء الصوري حكمه ان يجد الاشياء شيئاً للواجب تعالى موجودات بوجوده
متحدة معه وبالجزء الهيولي ان يجد الاشياء اعداداً لا وجود لها الا في الوهم
والخيال وسيرها مضحكة في الوجود المنبسط وبالجزء المكاني ان ينكشف عليه
الموتى والمواطن مفصلة او مجملة كانها خردلة في بيداء لا نهاية لها
وان يعرف تباين الاشياء في قربها عن الواجب وبعدها عن تعالى - واما اذا

حصل له القيام بالجزء الزماني فله طريقان إما أن ينفذ بصره إلى العالم من حيث الطباق على الامتداد الزماني الطولي فيكشف له تجدد الامثال ودوام الفيض الواحد القائم بنفسه لما في جوهر ذات الزمان من التقضي والتغير ولكن يعرف الامثال المشابهة شخصاً واحداً، والمتخلفة شخصين ويرى الهيئات الطارئة كلها اعراضاً لا يبقى زمانين وكان هذه الجهة من الوجود المنبسط هي المسماة عند الصوفية بالدمر والشان الالهي المشار اليه في قوله تعالى "كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ" وأما أن ينفذ بصره اليه من حيث الطباقه على الآن السيّان فيحس دورات لانهاية لها، ويجد الاشياء بالنسبة إلى الوجود كآني واحد، فظهر مما ذكرنا أن تجدد الامثال ليس فيه مخالفة للشرع اصلاً لان الوجود الذي قصده الشارع من الاشياء هو وجه تركيبها من الجزئين الصوري والهيولياني وقد عرفت ان هذه الجهات جهات خارجية ولقعية لا تراحم بينهما وظهر بذلك الفرق بين الامثال والاشخاص ايضاً، وان تجدد الامثال لا يستلزم تجدد الاشخاص فان الاشخاص من باب الصور والامثال من قبيل الافراد المقولة التي يتحرك فيها التحرك فان معنى كون الحركة واقعة في مقولة هو ان يكون الموضوع في كل آن فرض من آانات زمان تلك الحركة فرد من تلك المقولة يخالف الفرد الذي يكون له في آن آخر منها مخالفة نوعية او صليفيّة فالوجود الصوري الخارجي محض والوجود الثلي واقع في مرتبة برزخية بين الوجود والعدم وسطانية بين صرافة الفرة ومحوضة الفعل، وموضوع هذه الحركة قد يكون شخصاً وقد يكون نوعاً وقد يكون جنساً - وقد يكون موطناً من المواطن وقد يكون الوجود المنبسط نفسه وهذا النوع من طريقان العدم السابق او اللاحق للوجود الا في البرزخ بين الفرة والفعل لا ينفذ اتصال الوجود الزماني كلها في الحركة والزمان بعينها - ومن

هذان شيان ان تجدد الامثال واقع في الوجود والشهود معا لا في الشهود فقط لكن شيخ
المجدد لما كان طريقه المتبادر شارعة السلوك في ربط المصنوع بالصانع جهة الظلية
الصفات في مرأى مقابلاتها خفيت عليه هذه النكتة لان معدن هذه الجوهر النفسية
وامثالها من المسائل هو الوجود المنبسط من حيث ارتباطه وقيوميته للماهيات
والهيات الخاصة والشيخ المجدد لم يتوغل في ذلك كثير توغل وانما اكتفى منه
بنكتة جميلة مفادها ان موجودية الاشياء ظل الوجود المنبسط فغفل عن هذه
المسئلة بتفصيلها، وان تنب لها في الجملة وايضا مما ذكرنا ان مرسوم انكشاف
غيم الظلمة عن وجه هذه الجوهرة النيرة ليس الا وان التوسط بين الذات
والخلق لان العارف في حين ابتداءه قائما بالوجود الزماني الاستمراري فهو
لا يدرك الا ذلك الوجود الاستمراري ثم اذا ترقى الى الوجود المنبسط من
طريق التصريم والتعاقب والظهور والكمون انكشف عليه تجدد الامثال
ثم اذا تخطى ذروة سنامه وجد الاشياء عين الاعيان الثابتة في حضرة العلم
وعاد نظره الى صروف جوهر الوجود مصفا من سائر الالوان والنقوش فادرك
الاشياء معدومات بعده مستمرة ثم اذا رجع انكشف له تجدد الامثال مرة اخرى
حتى اذا تم رجوعه وكمل نزوله اختفى عن نظره هذا الوطن فزاهها موجودات
مستمرة الوجود ولنضرب لذلك مثلا ليس ان الدائرة الحادثة عن النقطة
الجوالة لها اعتبارات عادت من انظار مختلفة فالاول النظر الى جوهر النقطة
وح فالدائرة معدومة محض لا عين لها ولا اثر ولا انقسام فيها ولا امتداد
ولا تجدد ولا توهم.

الثاني النظر الى حركتها الدورية وح فالدائرة امر مجرد غير ذات
لا يجمع اجزائها في الوجود وانما حدثت تبدل اوضاع تتحرك في كل آن فالاصح
متحركة على طريق تجدد الامثال والمتحرك باق على حاله والثالث النظر الى الدائرة
المرسمة النورية وح فالدائرة امر واقع في مرتبة التوهم والاحساس فقط

لا في الخارج، وهي مجتمعة لأجزاء مستقرة الوجود باقية ببقاء توهمي، هذا غاية تحقيق المقام والله تعالى ولي الفضل والالانعام، ثم قال الشيخ بل الشيخ واتباعه بل الحكماء ايضا يقولون بها، فكلية بل الاولى للاخواب والثاني للترقي، والمراد من الشيخ هو الشيخ الأكبر.

وأما اعتراف الحكماء بذلك فقد مر من شيء كثير في الاوراق الماضية، وقال الشيخ الرئيس في رسالته في العشق: الحز الاول بذاته ظاهر متجلى بجميع الوجودات ولو كان ذلك في ذاته تاشرا الغيرة يوجب ان يكون في ذاته المتعالية قبول تأثير الغير وذلك خلف بل ذاته بذاته متجلى ولاجل قصور بعض الذات عن قبول تجلية محتجب، فالحقيقة لا حجاب الا في المحجوبين، والحجاب هو القصور والنقص وليس تجلية الحقيقة ذاتا، ولا معنى بذاته في ذاته الا ما هو صريح ذاته كما ارضى الله الهيون فذاته متجلى لهم ولذلك سماه الفلاسفة صورة انتهى وقد فصل هذا المعنى صاحب الاسفار في كتابه تفصيلا مشبعًا.

ثم قال وذلك لان محصل هذا القول بعد التهذيب والتلخيص في الجازات والاستعارات التي اوجبت صعوبة الفهم وادبته القول القول بوحدة الشهود وبالتهذيب طرح الزوائد عن اللفظ والمعنى جميعًا وبالجاز اللغوي مطلقًا، فالاستعارة قسم من المجاز وهو ما يكون العلاقة فيه هو التشبيه فاستعمال الانعكاس مثلاً في الظهور في المرتبة الثانية استعارة بالكنائية وابتات المرأة تحييل وذكر الانطباع ترشيح ويمكن اخذ كل من هذه الثلاثة مكنية وجعل الباقيين تخيلاً وترشيحًا.

والمراد بصعوبة الفهم صعوبة فهم الحقيقة الواقعية لصعوبة فهم المعنى من الالفاظ، والا مركز ذلك لما تبين لك مما قرع سمعك ان العكس هناك ليست كالعكس المتعارفة ولا المرأة كالمرأة والا انطباع كالا انطباع انما قامت المرأة هناك بالظل كما يقوم الهوى بالصورة، وانما الانطباع هناك

بطريق التحصيل والتقويم لا بطريق الانفعال والتأثر، وإنما الظلية هناك
 بالظهور الثاني مع اتحاد الظاهر والمظهر وانتشار المظهر من ذلك الظاهر،
 وأن شئت الحق الصراح فليس في الرؤية شيء من المظهر وإن الإيمان الثابتة
 ما شئت رأت تحت الوجود، بل كما إن الصور المرئية في الرؤية هي عين ذواتها وليست
 وإنما ينعكس الشعاع البصري من الرؤية إلى الجسم المخاذي لها - فحيث ذواتها
 الانعكاس والشعاع فيرى ذوات الصورة على قدر الزاويتين عظمًا وصغرًا كذلك
 جهتها جميع ما يعلم ويحسن وليشاهد، وهو شيون الواجب واسماء وصفاته وكالاته
 ترى متفاوتة المقادير والمراقب حسب تفاوت المقابلة والغور في الرؤية
 والتوجه إلى ذوات الصور من وجهها والغفلت والاعراض عن من وجه وهذه الرؤية
 هو العدم الأمكن في الشقيق للوجود الوجودي كما يستفاد من كلام الشيخ المجدد، فالصورة
 المرتبة من حيث مرتبتها الصورية غير ذوات الصورة، وهي في الحقيقة عينه
 فالظل من هذه الحقيقة موجود عيني بنفس وجود ذوات الصورة وإنما عرض العدم
 بخصوص قيودها الكمالية ولا ينبغي أن يظن أن هذه النسبة منحصر في هذه
 الوجوه ولا المثل الأعلى بل له وجوه كثيرة أشير إليها في سالف القول مما مضى، ومن وجوه
 الاتحاد ويقرب منها التشبيه بالظلال والاشباح فكما أن الظل ليس له حقيقة سوى
 عدم النور عدم ملكة، لكنها اكتسب وصفًا معينًا من جهة طول الجسم الكثيف
 ووقوعه في مقابلة النور كذلك الممكنات ليست لها حقائق سوى اعدام الكائنات
 الوجودية لكنها تميزت باوضاع الوجود وشيونه من جهة وقوعها في مقابلة
 الاسماء ولهذا التشبيه وجه آخر أشار إليه الشيخ الأكبر في الفص اليوسفي من كتب
 الفصوص هذا الذي ذكرناه هو تحقيق التمثيل على مذهب الانعكاس
 أما مذهب الانطباع كما هو المذكور في كلام الشيخ فبيان أن الجرم الكثيف والشفاف
 إذا قابل جسم آخر حصل له هيئة من اللون والوضع وجود ضعيف في الرؤية
 ولهذا الوجود الضعيف المشروط بمحاذاة ووضع معين، القائل بالغير

مثل وشواهد في مراد لا تكاد تنحصر منها، وتقع حصراً، انشعش على الجسم لكثيف
 في حكاية اللون فقط، والظل لكل جسم كثيف في حكاية الوضع فقط، والعلم الاحساسى
 البصرى بالنسبة الى البصر في حكاية اللون والوضع والمقدار جميعاً، فكذا لا
 العدم الامكانى المعرفى ذاته عين الوجود، دون عده الامتناعى الذى هو سلب
 محض كالهواء اذا وقع في مقابلة الوجود الوجودى وقوعاً طبعياً، حصل لصفات
الواجب وشيونه وجود ضعيف في هذا العدم على حسب المقابلة كالعلم في الجهل
والعجز في القدرة الى غير ذلك، وهذا النقص من الوجود الضعيف ليس لقيام
 بنفسه ولكن بالاصل، وشان هذا الوجود الضعيف شأن وجود المعلول بالنسبة
 الى وجود العلّة الثامنة اى مجموع ما يتوقف عليه وجود المعلول من العلل الاربع
الداخلية والخارجية وغيرها من عدم المانع ووجود الشرائط والالات
والبعادات وهذا الوجه من التمثيل ايضاً مستفاد من كلام الشيخ المجذّب، وكان الشيخ
 للاشارة الى وجهين المذكورين في تمثيل الترأة والمرئى اورد في تحرير المذهب
 لفظين فقال للعالم عكس الطبيعة في مرايا الاعداء ولم يقل عكس انكسعت
 يختص بالوجه الاول ولا صورة الطبيعة يختص بالوجه الثانى، فان كلا الوجهين
 صحيحان فيما نحن فيه كما اشرنا اليه ثم الضمير في قوله الشيخ هو ان الحقائق
 الامكانية انقصوا ضعف، والحقيقة الوجوبية اقوى بحيث يمكن ان يقال
 للحقائق الامكانية انها اعدام ظهر فيها صور الوجودات. انتهى راجع الى محصل
 القول بوحدة الشهود،

والحقائق يحتمل ان يكون بمعنى الماهيات وان يكون بمعنى الهويات، وادباً بالمكانة
 الممكنة التى سبق ذكرها. وانما اوردناها صيغة النسبة ايماء الى ان الممكن ليس
 حقيقة الممكن بل حقيقة الوجود الواقع في مرتبة الامكان ولا ضعفه الاقوى
 من الامور المتضائلة وكذا لانعدمه لا ينقص ولا ضعفه ما يمكن العقل انتزاع

امثاله من الاقوى وان ما في التامر مثله مع زيادة، والاقوى والاتمربخلافهما، وقد يستعملان في غير هذين المعنيين ايضاً، وايراد الحقيقة الوجوبية لضعفة النسبة اما مراعاة للمشاكله واما نظراً الى ان الوجوب والامكان كلاهما من مراتب الوجود المطلق، والظاهر ان الحيثية تقتيدية والجملة في المقام الصفة-

والمعنى ان هذا الاضعفية ليست كسائر الاضعفيات مثل السواد الاضعف واليباض الاضعف بل هي الاضعفية المصححة لاعتبار العدم مرآة على الحقيقة بظهور نور الوجود، فاندفع ما كتب صاحب الرسالة على الهامش من قوله ههنا مسامحة انتهى- وانا لم يقل انها مزايا ظهر فيها صور الوجود تحرراً عن التجوز وقد بين الشيخ هذا المعنى فيما بعد احسن بيان وافضل تبيان فيما ينقله صاحب الرسالة من كلامه ويمكن ان يقال ان هذه الحيثية من بلل الحيثية الاطلاقية والجملة في محل الصفة الكاشفة للضعيف والحاصل ان نفس الضعف والنقصان ما يصحح اعتبار العدم في الانقص والاضعف بل نقول لاعدم هناك الا العدم اللازم للنقص والضعف وهو الذي يتوقب الشيخ المجزؤ في كلامه ويفرغ عليه معارفه واياه يعني بعبارات كثيرة واليه يشير باشارات مشيرة، وهو الذي يتوقب عليها الانقصية والاضعفية،

قال في المکتوب الرابع والستين من الجلد الثالث، بل جزر اعظم در ممکن عدم است و ممکن از عدم ممکن گشته است و کارخانه ممکن از عدم پهن شده و احتیاجی که در ممکن است از عدم آمده است، و جد و شے که دامن گیر امکان است هم از عدم بریداً گشته اگر کثرتی در ممکن است هم از راه عدم است و اگر امتیازے است هم از راه وے، انتهى-

ودفع المسامحة ان يقال ان الماهيات الامكانية التي هي ظلال الواجب تعالى اناقيا مها في جوهرها باصولها على ما هو المحقق من مذهب الشيخ المجدد نقيب

العدم محلّ لها من قبيل السامحة، وحقيقتها ليس الا بطلانها في نفسها، وهذا البطلان اذا نسب الى اصولها كان عدماً للامر المختص بها من الاصلية والتمام والقوة ولكن لا مطلقاً بل عدماً مخصوصاً على مثال الاعداد الواقعة في مقابلة الكمالات، قال الشيخ المجدد في المکتوب التاسع والسبعين من المجلد الثالث، وانك گفته ايم و نوشته ايم که ذات ممکن عدم است و در رنگ آنست که بگويند که ممکن را ذات نيت ذاته عدم و لا ذات له هر دو بيک معنی است هر چند تدقيق فلسفي تفاوت درميان اين دو مفهوم پيدا کند؛ اما حاصل ندارد و در حقيقت مرجع شان يکي بود عدم از برائے خود نيتست بديگرے چه کار آيد و خود را نمی تواند بر داشت ديگرے را چگونه بر دارد، و تحقيق اين محث آنست که چون عکس اسام و صفات در مرآة عدم ظاهر گشته است بظاير قيام آنها بان مرآت می نمايد مرآة در رنگ ذات آنها باعتبار قيام وے متخيل ميگرد و في الحقيقة قيام آنها باصل خود است تعلق بمرآة ندارد، و جز در توهم آنها بمراتب عدم کارے نيت انتهي -

فظهر ان ليس هناك عدم هو عين من الاعيان الخارجية بل هو عدم واقعي لشي لازم لوجود الاضعف مستمر بالاضافة الى الوجود القوي التام، و التحقيق ان مرجع كلام التعبيرين الى قصة واحدة في الواقع - وانما اختلف التعبير عنها باختلاف الانظار اليها،

ولما كان هذا العدم هو مناط الامكان ومصدق صحيح ان يقال ان الممكن عدم ظهر فيه صورة الوجود، ولكن لا تحصل لهذا العدم الا بتلك الصورة، والصورة عند الشيخ المجدد امر به يتكشف الشيء والظل عنده على صورة اصل، فهذه الصورة عنوانات للحق تعالى، وآلات للملاحظة ونسبتها اليه نسبة الصورة العلمية الى الماهية المعلومة، فكما يصح ان يقال اذا حصلت الصورة في الذهن حصلت الماهية كذلك ليصح ان يقال عنده من عرف نفسه فقد عرف ربه ولا يخفى عليك ان هذا الاتحاد هو الذي يكفيني في التطبيق ويحمل عنا مؤنة رد قول

صاحب الرسالة فيما بعد ان بناه التوحيد الشهودى على الغيرية المحضه، قال
 في المکتوب السادس والستين من الجلد الثالث، بدانکه مجاز ظل حقیقت است واز ظل
 باصل شاہراہ کشادہ است، مگر باین اعتبار گفته اند "من عرف نفسه عرف ربه" چه معرفت
 ظل مستلزم معرفت اصل است زیرا که ظل بر صورت اصل خود کائن است، پس سبب
 انکشاف اصل بود لان صورۃ الشئ ما ینکشف ذالک الشئ انتہی وفي السادس
 والاربعین من الجلد الثانی، وتحقیق مقام آنست که توجہ بخلق عین توجہ بحق است،
 فَأَيَّمَا تَوَلَّوْا فَلَئِنَّ وَجْهَ اللَّهِ" انتہی۔ وهذا القدر هو الذي يدعيه الوجودية بوجه
 عينية الخلق بالنسبة الى الحق، وليس دعواهم ان الواجب في مرتبة وجوبه
 عين المحکم في مرتبة امکانه او ان حقيقة الخاصة عين حقيقة الخاصة بالمكن
 کلا بل معنی ان المقوم للممكن وان الممكن ليس الا مثانا من شيوته وظلا من ظلاله،
 والشيخ الجدد ايضا معترف بهذا القدر فلا نزاع اصلا، ولذا لك قال الشيخ ولا يخفى
 ان هذا قول متفق عليه في متفق عليه الشهودية والوجودية والحكماء المحققون
 من المتكلمين، اما الشهودية فظاهر۔ واما الوجودية فقد سبق من كلامهم ان
 العالم عين العدم وان الاشياء مظاهر كمالات الواجب تعالى، واما الحكماء فند
 اجمعوا على ان الممكن له في ذاته انه ليس وله من علمته انه ليس (واما المحققون
 من المتكلمين فيظهر اتفاقهم من الرجوع الى مشكوة الانوار للخزائي وموضع
 من التفسير الكبير للامام فخر الدين الرازي وقد سبق نقل بعضها،
 وقال العلامة الرازي في شرح المطالع في آخر مراتب القوة العلمية للنفس الناطقة
 درابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والا انفصال عن نفسه بالكلية
 وهو ملاحظة جمال الله تعالى وجلاله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة
 مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا في علمه الشامل بل كل وجود
 وكما انما هو فائض من جنابه انتہی۔

وقال السيد الشريف في حواشيه وهذه العبارة المذكورة في المرتبة الرابعة اختصاراً لطيف لما ذكره الفاضل المحقق في شرح مقامات العارفين انتهى -

قائمه أعلم ان ما سبق في شرح كلام الشيخ تكافؤ لتحقيق هذا البحث على ابلغ وجه وانتم تفصيل - لكنه لما كان مشوباً بما يتعلق بعبارة اردنا ان نذكر الاشارة الى تحقيق التوحيد الشهودى بوجه آخر -

فنقول مختصر القول في تنقيحه انه قد ثبت عند المحققين ان الوجود الحقيقي في نفس حقيقة عينية منافية لذاتها جميع انحاء العدم ولها مراتب في الظهور وبمنزلة الافراد والحصص للطبائع الا ان سائر الطبائع وجودها بمجرد افرادها - ووجود افراد الوجود بطبيعة الوجود وعلى ان هذه المراتب متفاوتة في الشدة والضعف فكما هو اقرب الى الطبيعة في الظهور اشد واقرى وكلما سوا بعد عنها اضعف واوفاى ثم لما كانت الوجودات متفاوتة شدة وضعفا كانت الاعدام التي تقابلها ايضاً كذلك لكن العدم الذي في مقابلة الوجود المطلق ليس له تحقيق في مرتبة ولا ظرف البتة فصح ان الوجود المطلق ليس له في الواقع لقيض والعدم الذي يقابل المرتبة الادنى من مراتب الظهور اعنى مرتبة الالوهية المرتبطة بالمالوة له شمول بجميع ماتحت هذه المرتبة على اختلاف انحاءها باختلاف انحاء الكمالات الوجودية - وسبق من ان الذات لا لقيض لها فهو من حيث اطلاقه وشموله واما من حيث مرتبة الخصيصة به فمقابلة العدم الثابت الشامل لجميع المراتب التنزلية، وهكذا ينبغي ان يقاس جميع المراتب في ان الاقوى منها، لما كان في ذاته منشأ للاضعف ومثاله فالعدم القابل للاضعف مسلوب عنه وغير ثابت في مرتبته - وكذا كل مرتبة يقابلها عدم لا يكون ذلك العدم متحققاً في تلك المرتبة وما فوقها، بل فيما تحتها فلا جرم ان ثبوت العدم فيما يقابله من تحت، فالعدم المقابل للذات من حيث المرتبة هو المطلق الذاتي وعدم

الاستقلال المقتضى للاحتياج الى الغير فهذا العدم بمعنى القيام بالغير شامل لجميع ما تحت الذات وهذا هو العدم الذي يستقل الصفات ايها كما وعدنا الاشارة اليه والعدم المقابل لمرتبة الالوهية و صفاتها من الغلو والقدرة مسلوب من مرتبة الذات وعن هذه المرتبة سلباً بسيطاً صرفاً، وشامل لما تحتها، والعدم المقابل للاسماء والصفات التي هي جزئيات للصفات التي هي جزئيات للصفات السبعة او الثمانية مسلوب عن مرتبة الذات والصفات الحقيقية والصفات الجزئية، وشامل لما هو واقع تحتها.

ثم نقول الوجود الضعيف في كل مرتبة اشارة من المرتبة السابقة اذ قيام الضعيف بلا شبهة بالاصل الاول وليس هذا باول لاحق له وان كان له اقبة من وجه آخر فلا جرم انه لاحق له بواسطة المتوسط. فاذا في المرتبة السابقة امر مجازي لهذه المرتبة جهة خاصة لها وحدة حقيقية بينهما وذا لك الامر الواحد هو التحقق في مرتبة الاقوى بالوجود الاقوى وفي مرتبة الاضعف بالوجود الاضعف، فيلزم ان يكون هذا الاضعف متجداً معه بوجه ومغايراً له بوجه آخر. وهذا مع كون مرتبة الاضعف ظلاً للمرتبة الاقوى وصورته الظاهرة في مرآة العدم المقابل لفثبت اذن ان الحقيقة الوجوبية اتم واقوى وان الحقائق الامكانية انقص واضعف والى هذا التطبيق اشار الشيخ محمد بن عيسى في كلام المنقول سابقاً حيث قال وجود ضعيف فكنات در نظر صوفي خيال محض است وعدم مطلق وبهم اشياء ظهورات حق تعالى اند وعين حق تعالى.

واعلم ان هذا التطبيق كما في حل جميع اختلافات الوجودية والشهودية في هذه المسئلة وما يتعلق بها فان الوجودية اذا شهدوا مشهداً من مشاهد تنزلات الوجود سمو ما تحتها عدماً، وحكموا على المرتبة السفلى من حيث اندراجها في الاقوى وكفاية الاقوى عندها بانها عين الاقوى، وايضاً ظهر منه الاتفاق على عينية الظل مع الاصل من وجه غيريته له

من وجبة فتأمل وعند هذا انتهى تحقيق كلام شيخنا -

(ر) صاحب رساله بر تطبیق بغایت قبیح است) قال - صاحب الرساله
ثم فصل هذا الاجمال،

اقول لم يكتف بتفصيل هذا الاجمال فقط بل ذكر بعده فرائد لواطع على كنهها
صاحب الرساله لما تردد مثل الشاة العائرة بين الغنيتين ولكن لا عار على الشمس
اذا لم ترها العين -

قوله اقول بين الكشوفين منافاة بينة لاختفاء فيها -

اقول قد ظهر ما سلف من كلامنا ان الكشوفين متطابقان لا منافاة بينهما
اصلاً وهذا التطابق امر ظاهر جداً بحيث لا يخفى على من يسمى بشراً دون من
يسمى بغيراً، او حماراً، او شاة -

قوله فان بناء المكشوف الاول على الاتحاد والعينية بين العالم وموجدته تعالى وبناء الآ
على الغيرية المحضه بينهما كما ذكرنا سابقاً في السئلة الثانية بما لا مزيد عليه فالصحيح انه
ليس بينهما تطابق اصلاً -

اقول الاختلاف بين التوحيد الوجودي والتوحيد الشهودي من حيث العينية
والاتحاد والغيرية والافتراق يحتمل وجودها اربعة -

الاول ان ينتهي التوحيد الوجودي على العينية المحضه والتوحيد الشهودي
على الغيرية الصرفة وحي لا يخصص فيهما الحق ويصح اجتماعهما على الكذب
بل هو الظاهر -

والثاني ان يحمل التوحيد الوجودي على العينية المحضه والتوحيد الشهودي
على الغيرية في الجملة وحي فهما بفتيضان لا يصح اجتماعهما صدقاً ولا كذباً -

والثالث ان يحمل التوحيد الوجودي على العينية في الجملة والتوحيد الشهودي
على الغيرية المحضه وهذا الوجه كالوجه السابق في استلزام التناقض -

والرابع ان يحمل التوحيد الوجودى على العينية فى الجملة والتوحيد الشهودى ايضا على الغيرية فى الجملة وح لا تناقض بينهما لا مكان اتفاق الجزئيتين صدقاً، ولكن يمكن الخلاف بينهما بان يكون مورد العينية والغيرية جهة ملوكة ونحن نتكلم على كل من هذه الاحتمالات الاربعة -

(تحقيق احتمالات وجود) فنقول اما الاحتمال الاول فلم يذهب اليه ذاهب من ذى عقل اللهم الا بعض الجهلة والسفهاء اهل الزندقة المحجوبون من الفريقين الوجودية والشهودية، ونحن لا نتصدى للتطبيق بينهما الا بردهما معاً وتكذيبهما جميعاً، وتجهيل من يقول بهما من الفريقين وتسفيههم -

واما الاحتمال الثانى فنصوب القائلين بالتوحيد الشهودى بهذا المعنى ولنسلم لهم دعواهم، ونتعطف الى القائلين بالتوحيد الوجودى بهذا المعنى، وتكذيبهم ثم نكلم على دعواهم بانها فرية على الوجودية، والوجودية براء عنها، وذلك هو مسلكنا فى التطبيق على هذا الاحتمال وهو مسلك الشيخ الجدد كما سبق نقلاً عن كلامه -

واما الاحتمال الثالث فهو مختار صاحب الرسالة كما يدل عليه على مواضع كثيرة منها هذا الموضع، ونحن نكذب ونجهل ونغفل فى ادعائهم ان وحدة الشهود مبنية على الغير وهل هذا الافتراء هائل على الشهودية كيف وقد قامت دلائل لا يخفى فى كلامهم على خلافه -

واما الاحتمال الرابع فهو مسلك المختار عندنا وعند الشيخين الاكبر والمجدد واما تصوير الاختلاف فى هذا الاحتمال بما ذكر من اتحاد مورد العينية والغيرية فقد انحل بكلامنا السابق فى جوه الاتحاد وما ينهنا الآن اثبات الاحتمال الرابع لنهزم بهذا الكلام صاحب الرسالة -

فتقول بعون الله وحسن توفيقه ان بيان النسبتين الموجد والموجد على هذا الاحتمال يشتمل على دعوى اربعة -

الاولى ان الواجب غير العالم فى الجملة وهى من اجلى البديهات اذ لا شك فى ان

الواجب من حيث ذاته وغيب هويته معاً عن جميع النسب والخصوصيات
والشؤون والاعتبارات والتقييدات والاضافات، وكذا من حيث التنزل والظهور
والظلية ليس منحصر في المظاهر المكانية والظلال الخلقية كما ورد في الحديث
«كان الله ولم يكن معه شيء» وان صدور العالم الا مكان لم يوجب تغييراً
وتبدلاً في ذاته وصفاته وأسماؤه، الا النسب والاضافات بل على التحقيق الا سمح
لافيها ايضاً، وانما ذلك بالنسبة الى الخلق فان ثبت له ثبت له اذلاً وابدأ و
نسبت اذله الى زمان الخلق كنسبة سائر صفاته الى صفاتهم في انها مظاهرها
وان ذاته تعالى فوق الشئون حتى ان فوق الشان الكلي الجامع لجميع الشئون وان
ذاته تعالى عين وجوده الحق فلا جرم ان في مرتبة ذاته غير كل شيء -

الثانية ان العالم غير الواجب في الجملة بيان ذلك ان العالم في مرتبة كونه
عالمًا مقيداً والواجب ليس بمقيد والعالم بنسب والواجب ليس بنسب، والعالم
عدم والواجب ليس بعدم، وجود العالم خيالي ووجود الواجب ليس بخيالي،
والعالم امرأة لكالات الواجب، ومراة الشيء يجب ان تكون غيره قال العارف
الجامي في شرح البليغيات پوشيده نماند كه مرآتیه ومظهرت موجودات مروجو حق
را از حيثيت غيريت است نه از جهت عينيته بجه مظهرت ومرايا ومظاهر باعتبار تعين و
تقيده است، والشان باعتبار تعين وتقيده وجود مطلق اند، اگر چه در حقيقت وجود
متحد اند، ومحققان از غيريت اين ميخواهند، وغير حقيقي خود عدم محض است انتهى -

الثالثة ان العالم عين الواجب بوجه،

والرابعة ان الواجب عين العالم بوجه، وبينا انهما انه لا شك ان هويات
العالم وجودات وتلك الوجودات يتنوع ان يكون غير الوجود المطلق على وجه
لما يصح عليها حمل الوجود بوجه من الوجوه. ثم الوجود المطلق اما عين الواجب
او تعينه المحمول عليه او صفة الخاصية به وعلى كل تقدير لا محيص من الحمل
فلا يكون غيراً محضاً اتفاقاً بين الشيخين، وايضاً وجود العالم علماً وميضاً ظل الواجب

تعالى وليس للظل حقيقة الا الاصل، فانه الامر الذي به هو كما صرح به رئيس
الشهودية في مكاتيب المنقول عنها سابقاً، فالاصل داخل في جوهر الظل وعين حقيقة
وأيضا وجود العالم بمعنى ما به موجوديته متحد مع العالم في ظرف وجوده، والا
لزم انفكاك الشيء عن وجوده في الخارج، وتلك سفسطة يتبرأ الاسماع عنها،
وما به الموجودية هو الواجب اوصفتها فاذا قلنا هو ما هيته او موجود داخل الواجب
في ذلك وايضا فالخصوصية التي بها الظل وظل الاصل عين الاصل وعين الظل
كما سبق في مباحث الظل والاصل، من ان حقيقة الظل وقوام حيزه بتلك الجهة
التي هي عين الاصل، اذا ثبت هذا الاحتمال فلا بأس ان نميل الى تصوير الخلاف
على الوجه الذي ذكرناه فنحله اجمالاً،

فنقول انما يتصور هذا الخلاف اذا اخذ الحمل في كلام الوجودية بالمعنى
المتعارف عند اهل المنطق اذ لو اخذ بغير ذلك المعنى لم يكن بينهما خلاف
كما اشرنا اليه من قبل فالحمل المنطقي عند الوجودية ليس للعالم بالنسبة الى
مرتبة غيب الهوية بلا واسطة بل الاتحاد والحمل بالذات انما هو بالنسبة
الى مطلق الوجود او بالنسبة الى الوجود المنبسط او بالنسبة الى التجليات
الخاصة وانما ينسب هذا الاتحاد والحمل الى الذات البعد بواسطة
الامور واسطة في العروض كما ينسب حركة السفينة الى جاسمها وذلك
لان هذه الامور متحدة مع الواجب تعالى نوعاً من الاتحاد فلا جرم يكون
واسطة لا بخرار الاحكام - فالاول شان من شيئين الذاتية والثاني ظل من ظلاله
واضمر من اسماء ومرتبة من مراتب - والثالث له نوع قوى من الاتحاد،
يستحق نسبة مشاركة الاسم، هذا كله اذا رجعنا جملة الاحكام الى الذات او اما
اذا جعلنا مستقط اشارتها، هي المراتب المذكورة فقط كما يشعر به كلام جماعة
من الواغليين في التوحيد من اتباع الوجودية فلا حاجة بنا اليه والشيخ المجدد
لا يمنع الحمل على هذا الوجه وانما يمنع ما يرجع الى غيب الهوية الذات بلا

واسطه وقد سبق نقل الشواهد من كلامه فقد ذكر -

فَإِنْ قُلْتُمْ أَنْكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنْ أَمْثَلِكُمْ جَلْتُمْ الوجودَ الْمَبْسُوطَ مُرْتَبَةً مُسْتَقْلِلَةً
 فِي الْوَاقِعِ، وَاعْتَقَدْتُمْ أَنَّ الرَأْيَ الْمَنْصُورَ فَمَا جَاءَكُمْ عَنْ الدَّلِيلِ الَّذِي
 أوردته العارِفُ الْجَامِعُ فِي إِشْغَالِ الْمَعَاتِ عَلَى نَفْسِ ذَالِكَ وَاصْرَعَ عَلَى الْقَوْلِ بِأَنْ
 مَعَاذِرَةُ الوجودِ الْمَبْسُوطِ لِلذَّاتِ أَنْعَامُهَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِنْسَابِ طَبَقَةً وَاضْطِغَاتٍ الْعُومِ
 فَعَطَفَ فَيَكُونُ الْأَحْكَامُ الْإِتِّحَادِيَّةُ رَاجِعَةً إِلَى الذَّاتِ بَلَا وَاسْطَحِثْ قَالِ -
 سَوَالُ الْأَكْرَسِ كَيْسَ كَوَيْدِ كَمْ مَوْجُودَاتٍ بِفَيْضِ حَقِّ سَجَانِهِ مَوْجُودَاتٍ وَدَانِدِ ذَاتِ وَهِيَ خِيَانَةُ دَرْخَانِ
 بَعْضُهُ مِنْ مَشَارَحِ الْوَاقِعِ مَوْجُودَاتٍ لَيْسَ بِهَا لَبَسٌ حَقِّ سَجَانِهِ بِأَشْيَاءٍ خَمِيسَةٍ لِأَزْمِ نِيَايَةٍ
 وَاجْتِيَاجِ بَايِنِ تَطْوِيلِ وَتَحْقِيقِ نَبَاشَةِ جَوَابِ كَوَيْدِ كَمْ كَعَالِي الْأَرْزَانِ نِسْبَةٍ كَيْسَ فَيْضِ مَوْجُودِ
 اسْتَحْقِيقِي يَا أَمْرِي اسْتَعْبَارِي، وَبِرْتَقِيرِ أَدَلِ مَوْجُودِ ذَاتِهِ تَتَوَانَدُ بُولِ الْأَوَّلِ جَابِ
 بَاشِدِ، لَيْسَ مَوْجُودِ بِفَيْضِ دِيْكَرٍ بَاشِدِ وَتَسْلُسَلُ كَرْدِ، يَا مُنْتَهَى ذَاتِ وَاجِبِ شُودِ وَرُوحِ اِتِّوَافِ
 بَعْدَ عَزْمِ الْأَزْمِ مِي آيِدِ زِيرِ كَمْ دَرِ مَوْجُودَاتِ بَايِنِ اِعْتِبَارِ تَفَادَتِ نِسْبَتِ مَا تَرَى فِي خَلْقِ
 الْكُلِّ مِنْ كِفَاوَتِ؟ وَبِرْتَقِيرِ ثَانِي كَمْ أَمْرِي اِعْتِبَارِي عَدَمِي بَاشِدِ اِنْفِصَالِ اِجْتِمَاعِ دَرِ
 وَهِيَ بَايِنِ دِيْكَرِ اِعْتِبَارِي عَدَمِي كَمْ مَاهِيَّتِ اسْتَبَعِي قِيَامِ هَرْدِ وَبَايِكِ بَايِنِ اِعْتِبَارِ اِعْتِبَارِ
 حَقِيقِي مَعْقُولِ نِسْبَتِ وَتَحْقِيقِ اِنْ اسْتَبَعِي كَيْسَ فَيْضِ هَمَانِ ذَاتِ مَفِيزِ اسْتَبَعِي اِعْتِبَارِ نِسْبَتِ
 عُمُومِ وَانْسَابِ بِرَحَقَاتِ مُمْكِنَاتِ، وَبَايِنِ نِسْبَةِ اِنْ اَمُورِ اِعْتِبَارِي اسْتَبَعِي، لَيْسَ ذَاتِ مَا خُودِ
 بَايِنِ نِسْبَتِ اِنْ اَمُورِ اِعْتِبَارِي بَاشِدِ وَفِي نَفْسِهَا اِنْ اَمُورِ حَقِيقِي وَاللَّهُ تَعَالَى اَعْلَمُ اِنْ تَهِيَ -
 قُلْنَا نَحْنُ نَخْتَارُ الشَّقَّ الثَّانِي، وَلَقَوْلِ اِنْ مَعَ كَوْنِ اِعْتِبَارِهَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى الذَّاتِ
 اِذَا لَوْحِظَ إِلَى مَا تَحْتَهُ وَجَدَ فِي أَقْوَى دَرَجَاتِ الوجودِ وَالْاِسْتِقْلَالَ، وَبَيَانُ ذَالِكَ
 اِنْ الوجودَ الْمَطْلُوقَ الصَّرْفَ لَمْ شَانِ هُوَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى صِفَتِ اِنْ تَزَاعِيَةِ اِذَا اِمْعَنَ
 اِلَيْهِ النَّظْرَ وَجَدَ فَعْلِيَّةً مَحِيضَةً بِأَقَى التَّحْقِيقِ وَلَمْ اِيضًا شَانِ هُوَ بِالنِّسْبَةِ اِلَيْهِ
 كَلِمَةِ اِنْ تَزَاعِيَةِ - ثَمَّ اِذَا نَظَرَ اِلَيْهِ مِنْ حَيْثُ اِنْ تَبَيَّنَ بِالْاِسْتِقْلَالَ وَجَدَ اِنْ
 ذَاتًا مُحَقَّقَةً مِنَ الذَّوَاتِ الْمُسْتَقْلِلَةِ الشَّامِلَةِ لِمَا تَحْتَهُ مَثَالُ الْجَسْمِ الْوَاحِدِ الْكَوْنِي

المصمت فهو امر واقعي خارجي وينتزع من جسم آخر تعليمي لا استقلال له
بالنسبة الى الكرة اصلاً، ثم اذا توهمنا في هذا الجسم التعليمي موقع درجات
الكرة نقاطاً توهمنا حركتها لا بد ان تحدث هناك دوائر فهذه الدوائر
امور انتزاعية للجسم، ثم اذا نظرنا الى الدوائر وجدنا لها ذاتاً مستقلة
تامة الاحاطة في اوضاعها، ينتزع منها عدد معين هو امر انتزاعي لتلك الدوائر
اعني مائة وثمانية وسبعين، ثم اذا حددنا النظر الى العدد بالاستقلال وجدنا
عالمًا وسيعاً من الكم ذات القسيمات واعراض ونسب من الزوجية والفردية
والصممة والمنطقية والكعبية والمالية، وغير ذلك ثم اذا نظرنا الى هذه
المراتب بالاستقلال لها وجدنا لها امور مستقلة في الواقع ذات احكام خفية،
ولكن هذه الاحكام المترتبة لا تنسب الى الذات بلا واسطة بل بوسائل طمتمتقاة
فلا يقال الكرة كعب ولا دائرة، وانها مائة وسبعون، وان كانت هذه الزا
من حيث تحققها عين الكرة وليس لها عين غير الكرة اذا الدوائر ليست الاجزاء
الكرة، وتلك المائة والثمانية والسبعون ايضا ليست الاجزاء الكرة وكذا
الزوج والفرد والكعب والمال والمدطق والاضم ليست الا من اجزاءها فن
قال انه ليس في الواقع الا الكرة، والكل نسبة وشيونه واعتباراته صدق
ومن قال ههنا امور متكثرة موجودة مرتبته الاحكام والآثار بعضها ظلال
وبعضها اشد وبعضها اضعف وبعضها اتم وبعضها انقص صدق، ومن قال
الكرة صارت في مرتبة عدد المكعب اصدق من وجه ومن قال ان العدد المكعب
يتمتع حامل على الكرة بذاته صدق ايضاً من وجه، فظهر من هذا المثال فوائد
كثيرة لا يخفى على الزكي الا ان المقصود ههنا ان كون الوجود المنبسط امراً
اعتبارياً بالنسبة الى حقيقة مفيض لا ينافي كونه فيضاً حقاً غاشياً لا قليم
الوجود قيوماً لما تحته كيف ونحن لا ندعي ان العالم المشهود المحسوس خيال
في هذه المرتبة بل له وجود متقن، نعم اذا قلنا ذلك الوجود بالنسبة الى البرزخ

المحض المكشوف الكاملين المختفي عن عین المجوبين لم يبتعد قدر الوصف للخيال
 وبالجملته لا استبعاد في كون الوجود المنبسط واسطة حالية لاحكام ما تحتها الى ما فوقه
 واذا اثبت ان الفريقين اتفقا على اثبات الغيرية من وجه والعينية من وجه آخر
 فليس ا لصاحب الرسالة من اني جاء بالعينية المحضة المفتراة على الوجودية هل وجد
 لها اصلاً في كلامهم او هو من مولات طبعه العقليم بل لو ادعى ان الا مر
 بالعكس لكان اقرب الى الصدق لان اثبات كون العالم اعراضاً للوجود الاول ابعده
 من توهم المجانسة واثبات كون العالم ظلاً للواجب من حيث كمالاته اقرب الى ان يسمى
 الواجب باسم المكنات بحسب هذه المرتبة. قال الشيخ المجدد في المکتوب الخامس والاربعين
 من الجلد الثاني اشارتني كهريك بذات خود تلفظ انا می نماید آن اشارت في الحقيقة
 راجع بنمان يك ذات است كه همه را قيام باوست اشاره كنند واندني انداند، قال الشيخ
 في المکتوب الحادي العشرين من الجلد الثالث پرسیده بودند كه چون اشياء ظلي
 بابهيت خود اشياء نباشند، بلكه بابهيت اصل خود برپا بودند كه مشار اليه اشياء بلفظ هو
 وانت وانا همان اصل باشد، اين زمان حمل بعض صفات كه بآن اصل نالاييم است بضمائر
 چون صادق آيد در رنگ انا آكل وانا نام بيدانند كه ظل في الحقيقة هر چند باصل خود
 برپاست، اما ثبوت ظليت او اگر چه در مرتبة حس وخيال بود هميشه بر جاست، باحكام ظليت
 او را دوام وبقا است وخلقهم للابد آن را گواه است و حمل آن صفات بر آن ضمائم بلا حظه
 اعتبار ظليت او است و هر مرتبه را از وجود حكم جداست و هر چند در خدا گمست نه خداست
 جل و علا انتهى.

بل نقول قول العارف الجامي في آخر كلامه پس ذات ماخوذ باين نسبت از امور
 اعتباري باشد وفي نفسها از امور حقيقي مشعر بآن الذات الالهية لها وجود ظلي
 في مرتبة القيود و راء الوجود الحقيقي الاصلی، والى هذا اشار صاحب عروة
 الوثقى الشيخ محمد معصوم في كلامه وجود ضعيف ممكنات الخ كما مر مراراً
 فالشيخ الاكبر مشهده الوجود الحق فهو يدركه عين الاشياء بحسب نظره

كما قال في التائيّة هـ

تجلى لى النور الاعم بكنهه فشاهدت ذالك النور فى كل صورة
ومن جل بالست العظم قدرة فضيلت صارت الى كل وجهة
والحق فقط موجود والاشياء معدومات بحسب نظرة اخرى. وهذا نهاية
العروج ومنتهى مقالة الولاية

والشيخ المجدّد مشهده المراتب الموهومة فيذكره غير الواجب بحسب نظرة
وقيوده ومظاهره بحسب نظرة اخرى، وهذا غاية مراتب النزول، بل
لا يبعد ان يقال ان بين الواجب والممكن كلا الجهتين العينية والغيرية
ولكن اذ انظر من جهتها الواجب كانت العينة اظهر واذا انظر من جهتها
الممكن كانت الغيرية اظهر مثاله من النسب المشهورة نسبت العلة للمعلول
فان بينهما نسبت واحدة اذا نظرنا اليها من جهة العلة كانت اقرب الى الواجب
او من جهة المعلول كانت اقرب الى الامكان، وهذا هو تحقيق ما افاده شيخنا بقوله
هو ان الحقائق الامكانية اضعف والقص والحقيقة الوجوبية اتم واقرى
والعجب ان صاحب الرسالة قد افروط في الابتهاج بما مر من كلامه الواسع في التائيّة
مع ما قد ظهر في كلامنا من قباح كلامه وفضائح اوهامه لا يخفى على من غبي
فضلاً عن الفطن الزكي، وان العدة عنده التي يتبنى عليها تعويهااته وهى
لا تـ وهذا ومنا تـ مسئلة امتناع حمل الظل على الاصل، وقد رميناها بباطية
وهيياء وجمرات ملتته تركبتها المباء وحللنا حقيقتها، وكشفنا دقيقتها مرات
كثيرة، وكرات غير ليسيرة بحيث لم يبق لها عين ولا اثر، ولا يصح ان يتول
بها جن وبشر.

ومع ذالك فنقول الذى سبق في كلامه من الغيرية ومنع الاتحاد وهو ما يمنع
الحمل فقط.

فكيف حملتها لى لى الجلاء على ان يدعى ههنا الغيرية المحضمة وهل هذا

الانتهاء صريح وتساقط قبح ،

وَالْيَقَادُ سَبَقَ مِنْهُ فِي السُّئْلَةِ الْاُولَى اَنْ لِّلْاَشْيَاءِ اَعْتَابَارَيْنِ ، اَعْتَابَارَهَا مِنْ تَلْبِسِهَا
بِالتَّعِينَاتِ وَالتَّقِيدَاتِ وَهِيَ بِهَذَا اَلْعَتَابَارِ غَيْرِ الْذَاتِ ، وَاعْتَابَارَهَا مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ
عَنِ التَّلْبِيسِ بِالتَّعِينَاتِ وَالتَّقِيدَاتِ وَلَهَا بِهَذَا اَلْعَتَابَارِ عَيْنِيَّةٌ مُحْضَةٌ مَعَ الْذَاتِ
ثُمَّ ادْعَى هُنَاكَ اَلْكَذِبَ وَقَدْ يَصْدُقُ اِنْ بَنَاءُ الْمَكْشُوفِ الْاَوَّلِ عَلَى الْاِتِّحَادِ وَالْعَيْنِيَّةِ
بَيْنَ الْعَالَمِ وَمَوْجِدِهِ تَعَالَى ، فَلَيْسَ اَلْعِنْدَ اِنْ ظَلَمْتَ اَلْمَمَكَنَاتِ لِلْوَاجِبِ تَعَالَى عِنْدَهُ
هَلْ هِيَ بِالْاَعْتَابَارِ الْاَوَّلِ اَوْ بِالْعَتَابَارِ الثَّانِي . لَا سَبِيلَ اِلَى الثَّانِي لِأَنَّ الْاَشْيَاءَ فِي مَرْتَبَةِ
الظِّلِيَّةِ مُتَكَثِّرَةٌ مَعَ اَنَّهُمَا مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ التَّعِينَاتِ لَيْسَتْ بِمُتَكَثِّرَةٍ ، كَمَا قَالَ بِأَمْرٍ
نِيزِ اِتِّحَادِ صَرَفِ اسْتِ ، فَتَعَيَّنَ الْاَوَّلُ فَصَارَتْ الظَّلَالُ فِي غَيْرِ الْاَصْلِ عِنْدَ
الْوَجُودِيَّةِ وَانْقَلَبَ بِكَلَامِهِ عَلَيْهِ وَكَفَى اَللَّهُ اَلْمُؤْمِنِينَ اَلْاِقْتَالَ ،

وَأَن اَرَادَ مَجْمُوعَةَ اَلْعَتَابَارَيْنِ فَمَعْنَاهُ اَنَّهُ لَيْسَ بِمَعْقُولٍ عِنْدَ الْمُحْصِلِينَ مِنْ قَبِيلِ
الثَّانِي لِأَنَّ الْمَرْكَبَ مِنَ الْعَيْنِ وَالْغَيْرِ لَا يَكُونُ عَيْنًا ، وَهَذَا الْقَدْرُ يَكْفِي فِي بُلْغَانِ عَوَا
وَالْيَقَادُ قَدْ مَضَى مِنْ صَاحِبِ الرِّسَالَةِ اَلْاِعْتِرَافُ بِأَنَّ الْحَقَّ تَعَالَى فِي كُلِّ مَرْتَبَةٍ
اَسْمَاءٌ مُخْتَصَّةٌ عِنْدَهُمْ يَمْتَنِعُ حَمْلُ بَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ فَكَيْفَ اِفْتَرَى هُنَا عَلَيْهِمْ
حَمْلَ مَرْتَبَةِ الظَّلِّ عَلَى الْاَصْلِ ، وَهَلْ هَذَا اَلْاِتِّفَاقُ فَاضِحٌ وَتَهَانُتٌ وَاضِحٌ
فَقَدْ صَدَقَ الْمَثَلُ السَّائِرُ دُرُوعٌ كَوْرًا حَافِظَةً نَبَاشِدَ

وَمَنْ عَجِبَ اَلْعَجَابُ فِي هَذَا الْمَقَامِ مَا ذَهَبَ بِكَلَامِهِ مِنْ قَوْلِهِ فَالصَّحِيحُ لَيْسَ
بَيْنَهُمَا الطَّبَاقُ اَصْلًا فَهَذِهِ ذُنَابَةٌ بِنَسْبَتِ سَائِرِ كَلَامِهِ كَلَامُ بَلِّ الرَّاسِ وَالْقَنْبِ
مُتَسَاوِيَانِ ع مَا هِيَ اَزْ دَمٍ كُنْدَهُ بَاشِدَ نَزْدَمِ

وَالصَّحِيحُ لَيْسَ بَيْنَهُمَا مَخَالَفَةٌ مَعْلُومَةٌ اَصْلًا وَانْ اِخْتَلَفَتْ اَلْاَلْفَاظُ جَمَلًا وَفَضْلًا
وَاِنَّمَا مَثَلُ كَمَثَلِ رَجُلٍ اَقُولُ رَأَى الْوَاحِدَ اِثْنَيْنِ فَهُوَ لَا يَسْتَطِيعُ اَنْ يَقْنَبَ عَلَى
حَقِيقَةِ الْاَمْرِ وَدَخَلَتْ السَّرَفُ اَذْا اَتَيْلَ لَهْ اِنَّمَا الْمَرُئِيُّ وَاحِدٌ لَا اِثْنَانِ قَالَ كَلَامِي

لا راسماً راعى العين،

وكذا إذا ورد على صاحب الرسالة عبارة اختبس فيها كاحتباس الغراب في شبكت الصياد فاني متأكد ان يصل الى كنه المراد ويتنوع اليها التعبيرات والالفاظ عن المعاني التي لها كالأجساد، نعوذ بالله من الجهل العمى والظلال المعنى وحول البصيرة، وفساد السريعة، والوقوع في مهوات الشك - الخذلان، والرجوع بثمرات الحيرة والخسران،

قوله أعلم ان الشيون والكلمات الالهية في حضرة العلم مشقولة على قبيلتين أحدهما فعالتقااهرة يسمى بالاسماء والصفات والاخرى بمنفعلات منقهرة تسمى بالاعيان الثابتة وحقائق الممكنات، وكل واحدة من القبيلتين منطبقة على الاخرى فكل ما في الاسماء ظهر في حقائق الممكنات فخصارت الحقائق مع كونها في غاية الضعف والنقصان لا تقهرها وانفعالها مجالي ومرايا للاسماء التي في غاية القوة والتمام لها ليتها وقهرها، والضعف هو عدم بعض ما في القوى من القوة والنقصان هو عدم بعض ما في التام من التمام مع الاشتراك في الاصل بوجه من الوجوه، فاصل الامر في احد الطرفين على الاتم وفي الطرف الاخر ممتزج بالعدم فصح تعبير الحقائق بانها عكوس الاسماء والصفات منزهة في مرتبة العلم يعني انها اصل الحقائق ومنبعها وكلا التعبيرين وقعا في كلام الشيخ الأكبر واتباعه تصريحاً وتلويحاً، الا ان الشائع في كلا مهم تعبيرهما بالاسماء والصفات فكشوف الشيخ المجدد ان حقائق الممكنات هي عكوس الاسماء والصفات المنطبقة في الاعداد المقابلة لها ليس مخالفاً لكشوف الشيخ الأكبر واتباعه انها هي الاسماء والصفات في الؤدى والمال -

اقول لقد اخط صاحب الرسالة في تحريف كلام الشيخ في هذا المقام وفرض الشيخ لمهمنا ان تفسير حقائق الممكنات على راء الشيخ المجددين موافقة

بمصطلح من مصطلحات الصوفية في هذه الكلمة - فالواجب علينا ان نذكر عبارة الشيخ أولاً ثم نخوض في شرحها بطريق الاختصار على منهاج القول السابق -

نقول قال الشيخ أعلم ان لفظة حقائق الممكنات تطلق على معانٍ أحدها الوجودات الخاصة فلا انسان حقيقة والغرس حقيقة والحمار حقيقة وتلك الحقائق امور متحققة في الخارج وعلى هذا فحقائق الممكنات ما يتعقله العاقل في نفسه عند اطلاق هذه الاسماء لا غير وعلى هذا لاصل يخرج قولهم حقائق الاشياء ثابتاً

وثانيهما الامور الثابتة التي ليست بوجودة في حد ذاتها ولا معدومة فاذا انضمت بضميتها هي الوجود صارت موجودة والا كانت معدومة والحقائق بهذا المعنى هي التي يسميها العقول بالماهيات الا ان العقول على عقل انها امور ليست موجودة ولا معدومة ولزم القول بثبوتها من حيث يدرى يدرى او لا يدرى ولم يعقل ارتباطها باول الاوائل وثبوتها بالفيض الاقدس قبل وجودها بالفيض المقدس وكشف الصوفي القائل بوحدة الوجود عن تلك الحقائق الثابتة وارتباطها ببعضها ببعض وتقديم بعضها على بعض في تلك العقلية قبل الوجود الخارجي فعرف ان الذات المقدسة تحلت اولاً على نفسها بان علمت بنفسها وبما هو مقتضى نفسها وبكمالها القائم بها وامكان تطور مظاهرها باطوار شتى وعلمها ذلك امر عيني الاقتضاء عند التحقيق وليس المراد بالعلم ارتسام صور الاشياء في نفسها ثم ما كان استعداد المظاهر الكلية الفعالة القاهرة المقدسة تسمى بالاسماء او ما كان استعداد المظاهر الجزئية المنفعلة المنقهرة المتلطفة تسمى اعيان الممكنات فحقائق الممكنات على هذا الاصطلاح صور معلومة عند الحق الاول

المعنى الثالث محتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان احدي القيلتين منطبقة

على الأخرى، فكل ما في الأسماء ظهر في حقائق الممكنات فحقائق الممكنات وحقائق الأسماء عندهم متقابلات إحدى القبيلتين في غاية القوة والتام والأخرى في غاية الضعف والنقصان، هو عدم بعض ما في القوى من القوة، والنقصان هو عدم بعض ما في التام مع الاشتراك في الأصل بوجه من الوجوه، فلا جرم هناك أصل الأمر ثابت في أحد الطرفين على الوجه الاتم مترتبة في الطرف الآخر بالعدم.

ثم نقول من أراد التعبير عن تاصل الأسماء وفرعية الممكنات في هذه المرتبة فله عبارتان كلتاهما صحيحة.

أحدهما أن حقائق الممكنات هي الأسماء والصفات متميزة في مرتبة العلم. والثانية أن حقائق الممكنات هي عكوس الأسماء والصفات المنطبقة على الأعدام المقابلة لها. ولا فرق بين العبارتين إلا فرقا ضيعقا لا يعاب به عند المتفتشين من حقائق الأشياء على ما هي عليه انتهى.

والمراد بأحدى القبيلتين بين الصور العلمية للحق جل مجده، هي قبيلة الأعيان الثابتة لأمرين.

أحدهما أن الانطباق نسبت يقتضى طرفين هما المنطبق والمنطبق عليه والمنطبق ما يكون بأكثر وجوهه موافقا للمنطبق.

وثانيهما أن الانطباق وإن كان في أصل الوضع للجانبين لكن الشائع في الاستعمال أن يسمى الأصل منطبقا عليه والفرع منطبقا كما يقال المثال منطبق على المثل له والدليل منطبق على الدعوى والقاعدة الاستقرائية منطبق على مراد التبع إلى غير ذلك، ويحتمل أن يراد بها الأسماء والصفات والمراد بها الأخرى ما يقابل ذلك الأحدا ما الأسماء وما الأعيان بقی الكلام في حقائق الممكنات فقائق الأسماء فنقول تفصيل المقام لإطلاق الحقيقة يكون مواضع وتحقيقه أن حقيقة الشيء يطلق في مواضع، نفس الشيء وجوهه ونحو تحققة وما به تحققة وما لا يتحقق. والأمر المأخوذ من الأشياء عند حذف الخصوصيات عندها. والمرتبة التي هي أول تعيين

للشيء قيل كل تعيين مجسب يصلح لان يكون محكوما عليه وبه والتحقق الخارجى للشيء فحقيقته
الممكن بالمعنى الاول هى المرتبة الخاصة باللاحقة لمطلق الوجود علما كان او عيناً، وهذه
عبارة مجملة اذ لم يعرف بها انه اى مرتبة وى شان، وسيأتى تفصيلها من بعد انشاء الله تعالى
وبالمعنى الثانى وجودها الخاص فى طرف ما من طرف الوجود المطلق وعلى هذا فالشيء له
حقائق عينية وروحية ومثالية وجسمية وغيرها، ويقرب من هذا المعنى ما وقع
فى كلام الاشعرية وطائفة من المحققين حقيقة الشيء وجوده الخاص به

وبالمعنى الثالث الوجود المنبسط والاسماء والصفات الالهية وبهذا المعنى يقال حقيقة
الظل هو الاصل، وحقيقة الظاهر هو المظهر، وحقيقة العارف ذلك الاسو كما وقع
فى مكاتيب الشيخ المجدد فى غير موضع، وبهذا الاعتبار يقال الوجود المنبسط حقيقة الحقائق
وبالمعنى الرابع شان من شئون الوجود المطلق، ومرتبة خاصة لاحقه له على ان يكون
حيثية الحقوق خارجية كما كانت فى الاول داخلية،

وبالمعنى الخامس حقيقة تركيبية من بطلان وجوده تنزلياً وسيكشف النقاب عن
وجهها فى الاوراق اللاحقة انشاء الله تعالى، وبهذا المعنى يقال لمطلق الوجود حقيقة
الحقائق ويقال ان الوجود المطلق الصرف والوجود المقدس تنزلاته وهو حقيقة
الحق تعالى بهذا المعنى وحقيقة الحق بالمعنى الاول هو الوجود المطلق لا مطلق الوجود
فان مطلق الوجود فى حد ذاته ليس بوجود ولا معدوم، وانما التحقق المحض هو الوجود
المطلق، وما ينبغى ان يعرف ههنا ان نسبت الوجود المطلق والوجود المقيد الى مطلق
الوجود ليست على وتيرة واحدة، اذ ليس فى الوجود المطلق فى الحقيقة قيد، اصلاً
لا ثبوتى ولا سلبى سوى جوهر ذاته، وانما يلاحظ قيد سلبى فى العنوان وفى العنونة
وذلك كما يقال البصر عدم العمى والعمى عدم البصر، ومن المعلوم ان العمى
بالحقيقة هو عدم المقيد وليس فى البصر تقيد اصلاً بل العقل اذا لاحظ البصر
فى مقابلة العمى اخترع له حقيقة سلبية مقيزة له من العمى وما ذلك الا من
انتزاعه وان كان هذا عدم محمولاً عليه ثابتاً له فى الحقيقة ونفس الامر فى مرتبة

العوارض فنسبت الوجود المطلق الى مطلق الوجود كنسبت الانسان الذي هو الطبيعة النوعية الى مطلق الانسان المشترك بينها وبين الافراد، ونسبت الوجود المقيد اليه كنسبت فرد خاص من افراد الانسان اليه والانسان في الواقع هو الانسان المطلق فقط فانهم -

وبالمعنى السادس تعيينه في حضرة علم ربه والمرتبة التي قبل هذه التعيينات المسماة بالحروف العاليات ليس فيها تعيين اصلا - قال العارف الجامي في اشعة المعاني، حقائق ممكنات صور معلومة ذات اسرت متلبسة بالشيون والصفات بأن معنى كهركاه علم حق - اسما نه بذات خودش اعتبار كنيم مقيد بيك شان بابشتر آن صورت مير حقيقت ممكن از ممكنات ميگوند چون اعتبار كنيم بيك شان باشيون ديگوان را حقيقت ديگر از حقائق ميگورم و على هذا القياس انتهى .

وقال العارف القوي في النصوص حقيقت الحق عبارة عن صورة علم ربه هم انتهى . وبهذا الاعتبار يقال حقيقة الحق صورة تعيين في خلقه جل مجد .
(تحقيق معنى الوجود والعدم وتحقيق الترات) اما تحقيق هذه المعاني فاعلم ان المحقق بالذات في اى ظرف كان ليس الا الوجود المطلق ، وكل ما سواه فانه عدم ، والعدم من حيث انه عدم محض ليس بشئ ، ولما كانت الممكنات بحسب خصوصية ذاتها غير الوجود المطلق لا جرم ان تقررها في اى مرتبة كانت بالنظر الى الوجود المطلق ، او بالاضافة اليه -

ثم نقول لاشك ان الممكن في نفسه له مرتبة من التقرر والتبوت بالبداية وبحسبها صلح للحكم عليه وبه ، وكل تقرر فانما هو خصوصية من خصوصيات الوجود المطلق و شان من شيونه اذا الفرديمتنع كونه غير حقيقة بالبداية فالممكن اذا في كل مرتبة شان من شيون الوجود المطلق ولاحق من لواحقه علما وهينا -
ثم نقول المرتبة الاولى بالبداية هي المرتبة البديهية التصور التي يدرك قبل الوجود ولا يلاحظ فيها الا ذاتها واحكامها التي من شانها ان تثبت له في الخارج وهو في هذه المرتبة ليس مما يترتب عليه الاحكام والاثار العينية وقد تبين انه في حد نفسه لا يخلو عن مرتبة من مراتب التقرر

فله في مرتبة نفسه قيام الحق فهو شأن من شئونه وعارض من عوارضه.
 ومرتبة من مراتب وهذه المرتبة هي المسماة عندهم بالفيض الاقدس
 وحضرة العلم والواحدية. فظهر ان الماهيات كما انها في الخارج
 شيون الوجود الظاهر المنبسط كذلك في انفسها في مرتبة العلم شيون الوجود الباطن المدرج تحت وحدة
 الذات المنبسط على صور العلمية وهو مصداق المعنى الاول - والسادس -

ثانيًا أهول نعمنا ايمان. أحدهما مرتبة الخاصة من حيث هو غير الوجودية ثانياً هما الوجود الخاص المقيد ذلك يتلزمان مرتبتين.
 احدهما وجود. والاخرى عدم. على حذاء ما هو في الوجود الظاهر كما مر نقله عن الفتوحات في حضرة
 المخلوق وكما ان للعدم وجودا عيانيا في الخارج كذا لك له وجود عرضي في حضرة العلم
 وكما ان الوجود المنبسط ههنا متميز بحسب مرتبة عن الوجود الحق المطلق
 كذا لك الوجود الباطن الحامل للصورة العلمية متميز بحسب مرتبة عن الوجود
 الحق المطلق. فهذا العدم هو المعنى الرابع، وهذا الوجود هو المعنى الثالث وهذان
 المرتبتان المنبسطان هما مصداق المعنى الخامس وهذا الوجود العرضي
 هو المسمى عند الوجودية بالخياالي العلمي وعند الشهودية بالظلي العلمي كما
 مر نقله من المکتوب الاول من الجلد الثاني وتحقق في الخارج هو المعنى السابع.
 ثم ما ينبغي ان يعلم ان الوجودات الخاصة والمراتب العدمية الواقعة
 بجذء الوجودات الخاصة من حيث خصوصياتها، ومراتبها العدمية
 غير الوجود المطلق علما وعينا، وان كانت من حيث اجتماعها في مطلق الوجود
 عينه والمراتب الخاصة تسمى عند الوجودية بالتنزلات والشئون المتحدة
 معه. وعند الشهودية بالظلال والاثار المغائرة له ومسقط الاشارتين لحد
 وكلتاها صحیحتان.

(النزاع بين الشيخين ليس حقيقي) اذا تمهد هذا فنقول النزاع بين الشيخين
 في حقائق الممكنات ليس نزاعا حقيقيا وذلك لان لفظ حقائق الممكنات تطلق
 عند الوجودية على المعنى الاول والسادس ومصداقهما هو الصور العلمية

للحق جل مجدّة وعند الشهودية أيضًا يطلق على الصور العلمية والخلاف
 في عينيتها وغيرها الحق تعالى ناش من اختلاف النظرين فنظر الصوفية
 الوجودية من حيث أنها خصوصيات لطبيعة الوجود مقرّنة بخصوصيات
 عدمية ونظر الشهودية من حيث أنها اعدام لاحقة للوجودات الفاضلة
 المغائرة من حيث خصوصياتها للوجود المطلق فالإيمان الثابتة وحقائق الاسماء
 والصفات كلاهما سيان في أنها غير الوجب عند الشهودية وعينه عند الجودّة
 فلانزع باعتبار هذا الاصطلاح بين الشيخ المجدّد والشيخ الأكبر
 عند التحقيق إذا الشيخ الأكبر على هذا الاصطلاح لا يقول بأن حقائق الممكنات
 هي الاسماء والصفات حتى يجعل ذلك محلاً للاختلاف بين وبين الشيخ المجدّد
 بل الشيخ الأكبر يجعل الصور العلمية على قسمين، قسم هي الاسماء والصفات
 وقسم أخرى الإيمان الثابتة وكلا القسمين مشتركان في أنها من الشيون
 ويرى كلا القسمين هو الحق تعالى من انطلال عند الشهودية القسم الأول بلا واسطة والقسم الثاني بواسطة فالمعبر عنه على هذا

الاصطلاح بتعبير العينية والغيرية هي النسبة التي أحيد

طريقها الذات والطرف الآخر الشيون سواء كانت فعلية وهي الاسماء
 أو انفعالية وهي الإيمان وهذا الاصطلاح هو المذكور في كلام الجاهلي في شجرة
 واللوائح. وكذا الشيخ المجدّد لا يدعى أنها عكوس من طبيعة في اعدام المقلبة
 للصفات على هذا الاصطلاح، وذلك لان الظلال والاعدام أيضًا من الصور
 العلمية للحق تعالى، والشيخ لم يتصدى للتطبيق بين العينية والغيرية
 للشيون الفعلية والانفعالية مع الذات، إذ ليس هذا النزاع ذا الجبل والنزاع
 الذي ينقدح من دعوى الشيخ المجدّد أنها ظلال وعكوس يدل على ذلك
 تطبيقه إحدى القبيلتين على الأخرى مع ما قد سبق في كلامه من استعلاء
 الظهور والصدور بالفيض الاقدس قبل الفيض المقدس، وقسميتهما جميعاً
 بالصور العلمية وماسياتي في كلامه من ان الصوفية يسمون الاولى الى طبقة الاسماء

معشوقاً والثانية إلى الاعيان عاشقاً، المرتبة العليا الظاهرة في الميخ عشقاً فان تلك المرتبة هو الوجود الباطن الساري في الصور العلمية والوجود الظاهر المنبسط على الصور العينية كما هو مذكور في اصولهم يدل على ذلك تقرير صاحب الوسيلة ايضا حيث قال ان الشيون والكمالات الالهية مشتملة على قبيلتين الى آخره -

بل الامر الذي فيه النزاع، والذي تصدى الشيخ لحل الاختلاف فيه هو ان حقائق الممكنات عند الشيخ ابن العربي هي الاسماء والصفات المقيمة في حضرة العلم -

وعند الشيخ المجدد ظلالاتها المنعكسة في مرايا الاعدام المقابلة لها، فالشيخ المجدد مع اعتراضه باتفاقه مع الشيخ الأكبر في تمييز الاسماء والصفات في حضرة العلم، وان خالف في التمييز العيني يدعى ان الاعيان الثابتة وحقائق الممكنات هي نفس الاسماء والصفات - وان الصور العلمية منحصرة فيها، فيلزم منه قبيح من الاتحاد فيجزع لذا لك الجالس ويضطر الى مخالفة قائلان حقائق الممكنات ليست هي الاسماء والصفات وانما هي ظلالاتها المنعكسة في مرايا الاعدام المقابلة لها - حتى يكون مراعياً للغيرية وينساق الى اثبات نوع آخر من الشيون والصور العلمية هي السماة بالاعيان الثابتة -

قال في المكتوب الرابع والثلاثين بعد المائتين من الجلد الاول - واعيان ثابتة نزد صاحب فصوص عليه الرحمة از بهان كمالات مفصلة است که در خانه علم وجود علمی حاصل کرده است، و نزد فقیر حقائق ممکنات عدوات اند که ماوائے شر و نقص اند، با آن کمالات که در آنها منعکس گشته اند، ثم اطال في ذلك، وقال في المكتوب الاول من الجلد الثاني، پس حقائق ممکنات نزد شیخ محی الدین بهان اسماء و صفات اند در مرتبه علم و نزد فقیر حقائق ممکنات عدوات اند که نقائص اسماء و صفات اند، با آن عکوس اسماء و صفات که در مرایای آن عدوات در خانه علم ظاهر گشته

وبإيك ديكر ممتزج شده -

ثم قال بعد كلام طويل، ليس نرد فيقيرمكن عين واجب نباشد و حمل درميان مكن واجب ثابت نبود، چه حقيقت ممكن عدم است وعكس كه از اسماء وصفات در آن عدم منعكس است بشح ومثال آن اسماء وصفات است نه عين آنها انتهى -

وقد عرفت ان مذهب الوجودية ليس كذلك، فالشيخ تصدى التطبيق على وجه لا يلزم منه تكذيب صريح للشيخ المجدد ويقول ان الصوفية الوجودية ايضا يثبتون نوعاً من الصور العلمية عدا الاسماء والصفات وليسمون باعيان الثلاثة وحقائق الممكنات لما سبق في كلامنا من ان المعنى الاول والسادس هي الشيون الانفعالية، ويصح فيها انها ظلال الاسماء انعكست في الاعداد المقابلة لها واما اصطلاحات الممكنات على الاسماء والصفات فهو واقع في كلام الوجودية ولكن بالمعنى الثالث، والشيخ المجدد ايضا بذالك المعنى يستعمل حقيقة الممكن في الاسماء والصفات فلا نزاع بينهما في الحقيقة، وانما وقع ما وقع لعدم تنقح مذهب الوجودية وتبعية اصطلاحاتهم ثم هذا النزاع الواقع انما هو في النسبة التي للشيون الانفعالية مع الشيون الفعلية بل هي العينية والغيرية وطرفا هذه النسبة الاسماء والايان وهما داخلان في طرف من طرف في النسبة الاولى المحكوم ان عليها بالاتفاق بانها من شيون الواجب ومن صورة العلمية ومن ظلال هذه العينية والغيرية ليست من نوع العينة والغيرية المذكورتين في البحث الاول فمن توهم النزاع في المعنى الاول فهو سفيه لا يحل مع الكلام

والمراد بقوله فكل ما في الاسماء ظهر في حقائق الممكنات كل جرد واقع في الاسماء وكل شخص كائن في حضرة الاسماء لا كل جهة من جهاتها اذ من الجهات ما لم يظهر ولا يظهر -

والمراد بالاسماء الاسماء المتعلقة بالعالم المسماة بمفاتيح الشهادة والاسماء الظاهرة بقريئة ان الكلام في حقائق العالم فلا نقض بالاسماء التي هي المسماة

بمفاتيح الغيب، اذ ليس لها ظهور في حقائق الممكنات اصلاً ثم الظهور في اللغة
معناه البدو، ويستعمل مع صلات كثيرة في معان مختلفة يقال ظهر الماء من الحجر
ومعناه في هذا المقام كون المظهر مادةً ومحلاً وظرفاً للظاهر، وكون الظاهر
فرعاً له على اختلاف وجوه الفرعية، والظاهر قد يكون من نوع المظهر
وقد لا يكون فلا يلزم الاتحاد بحسب الحقيقة، ولا المشاركة بحسب الاسم
ويقال ظهر عليه ونحوه، وهذا أيضاً لا يستلزم الاتحاد بحسب الحقيقة ولا
بحسب الاسم. ويقال ظهر فيه بمعنى تجلّى فيه وهو عبارة باجماع الوجودية
والشهودية عن تحقق الشئ في المرتبة الثانية او ما بعدها تحققاً انما تقوم له
بالمرتبة الاولى فيخرج عنه باب التصوير والتثليل، وان كان من اشبه الاشياء
به متفقاً معه في اقتضائه الاتحاد بحسب الصورة والاسم وهذه المعنى
هو المراد به هنا. والظاهر في المرتبتين امر واحد لا امتياز بينهما الا بالترتيب
والاحكام المرتبة على تينك المرتبتين فاحفظ به -

ثم قوله في حقائق الممكنات اشارة لطيفة الى اثبات جهة الغيرية في الممكنات
فان كلمة في تدخل على المرأة، ومرايتن الشئ للشئ بحسب مغايرته لما و
مقابلته ولا اقل من ان يكون جهة هي منشاء لا نزاع مرتبة الا مكاناً
للقضية المقصودة منه بخلاف ما اذا استعمل باللام فقل ظهر له فانه وان
اقتضى غيريته في الجملة لكنه لا يصح الا بنفس ظهور الظاهر او بظهور
ظهوره بالمعنى المستعمل في كذا ذكرنا واما قوله لهم ظهور لنفسه وب نفسه وفي
نفسه وامثال ذلك فن باب المسامحة والاكفاء على الغيرية الاعتبارية ولو
في العنوان والحكاية على محاذاة قولهما جوهراً لنفسه، والشئ موجود في نفسه
وغيرهما، والمراد بالحقائق في قوله وحقائق الاسماء المعنى الاول وهو المقابل الاعمى
اما حقائق الاسماء بالمعنى الثاني فهو نحو وجودها في علم الحق - والاعيان مشاركة
لها في ذلك وبالمعنى الثالث ذات الحق باعتبار شيئونه العينية المسماة بالحروف

العاليات، وبالمعنى الرابع مرتبة أولية للتنزلات الظهورية للذات، وبالمعنى الخامس الحقيقية المختصة بالاسماء المشتركة فيها بشيوع الفعلية، والحقيقية المشتركة بينها وبين الممكنات كونها شيوعاً للذات ظلالها، وبالمعنى السادس تعينها في حضرة العلم عند الوجودية وإعيانها الخارجية عند الشهودية فقد اشرنا الى وجه التطبيق في هذا الاختلاف في بحث الصفات فمن شاء فليرجع اليه فانه لتطبيق هذا الاختلاف كل ثمراته في قوله عند هراي عند القائلين بوحدة الوجود كمر النسب اليهم تنبيهها على عدم انحصار الصور العلية الالهية عند هراي في الاسماء والصفات كما فهم الشيخ المجدد من كلامهم ثم عرف هذا التقابل اما من قبيل التضائف المشهور في من حيث عروض القوة للقوى والضعف للضعيف وكذا التام والتافض فهو كتقابل الاب والابن لا كتقابل الابوة والبنوة، وقسم آخر غير الاقسام الاربعة المشهورة للتقابل فان التقابل عند محققى اهل العقل ليس منحصر في الاربعة وقوله احدى القبيلتين في غاية القوة والتام المراد به قبيلة الاسماء والصفات والقوة تطلق على معانٍ مقابل الفعل ومبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر - والقدرة وغيرها،

والمراد ههنا معنى اضا في مقابل للضعف وهو كون الشيء بحيث يصدر عنه الاثار اكثر مما يصدر عن غيره المشارك له في ذلك النوع من الاثار وكذا التام يستعمل في معانٍ منها ما به يصير الشيء بالفعل في ذاته او في صفة وغيره المراد منه ههنا الاستيعاب لجميع مقتضيات الحقيقية،

والمراد بقوله والاخرى في غاية الضعف والنقصان قبيل الاعيان الثابتة - والضعف يقع مقابلاً للشدة فيكون من قبيل الكيفيات والنقصان مقابلاً للزيادة فيكون من قبيل الكميات والمراد منهما في كلامه ما يقابل شدة الاقتضا وزيادة الاثار

ثم ان الشيخ اشار الى وجه آخر للتقابل بين الاسماء والصفات وخصائص امكانات سوى ما ذكرنا بقوله والضعف وهو عدم بعض ما في القوى من القوة في آخره وهو ان

بينهما تقابل العدم والملكت وهذا مع كونه يئنا بنفسه من حيث ان الضعف والقوة من قبيل العدم والملكت وكذا التام والتقصان يمكن ان يبين ههنا بان الكلام في الوجود الخاصة الداخلة تحت مطلق الوجود والعدمات الخاصة الداخلة تحت مطلق العدم ولما كان الوجود والعدم متناقضتين لذاتيهما لا يصح ارتفاعهما صدقاً في موطن من المواطن الواقعية لا جرم اذا قلنا الوجود الضعيف بالوجود القوي وجدنا هما مشتركين في اصل الوجود وجدنا الضعيف فاقد للقوة، ولما كانت القوة الموجودة مرتبة وجودية لا جرم يكون مقابلها عدماً في الضعيف ولا عكس، لما سبق من ان الضعيف مع امثاله موجود في مرتبة القوى متوحداً،

فالفرق بين العلم القوي التام الالهي الذي هو صرف الانكشاف والحضور ولا يخاطبه نوع من الجهل والغيب والابهام ذاتاً وتعلقاً. وعلم الخلق المشوب بانواع من الجهل والابهام والغيب ذاتاً وتعلقاً كالفرق بين البصر والاعمى لا بين البصر والعمى. فالقدر المشترك بين المرتبتين هو مطلق العلم والملكت هو العلم المطلق. والعدم هو العلم المقيد. ومن تقيدة امتزج بالجهل والغيب وهذا القدر المشترك هو المراد بقول الشيخ مع الاشتراك في الاصل وليس المراد بالاصل ههنا ما يقابل الظل فانه ليس من موقع الاشتراك في شئ بل هو القدر المشترك الواقع في كلا مرتبتي الاصل والظل كطلق العلم فيما ذكرنا.

فكذلك المراد بقوله بوجه من الوجوه ان يكون ذلك الاشتراك في مطلق العلم او في مطلق القدرة. وهكذا

(دقيقه) وههنا دقيقة خصنا الله تعالى وتقدس بتعليمها ان اخذت الفطنة بيدك سهل عليك التنبه بها. وان كان غاية تحقيق هذا المرام خارجة عن ساق الكلام، وهي انه كما ان ذات الواجب ليس فرداً للوجود المطلق كذلك صفاته الكمالية ليست افراداً لمفهوم الصفات من العلم والقدرة وغيرهما. بل هي الحقائق المطلقة الشاملة لكل ما تحتها من العلم المطلق والقدرة المطلقة

مثلاً وإن اتصاف الذات بها ليس على سوا اتصاف سائر الذات بفصاتها بأن يكون الموصوف محالاً لها - والصفات مجتمعة في ذلك المحل، بل هو من قبيل محض ارتباط الحقيقة الاطلاقية في ذاتها بالحقيقة الاطلاقية الاخرى - فافهم ذلك فانه دقيق والاشباع والانتام في مقام آخر

وقد انقح في تضعيف كلام الشيخ بوث الاتحاد بين الظل والاصل في الجملة مع التغاير بينهما في الجملة التي افا حفظ فانه سينفعك انشاء الله تعالى - وقد بينه لاثبات ^{هنا}العدم وان العدم المذكور والوجود الضعيف باي وجه متحد مع الاصل وباي وجه كشف وكيف اتصاف الواجب بالوجود الضعيف يشهد بذلك كما مر في الاسفار في مباحث العدم في فصل ان العدم الخاص هل يجوز اتصاف الواجب بالذات به حيث قال بعد تلويح، اما ان بعض انحاء الوجود ممتنع على الواجب بالذات من حيث كونه مصحوباً بالقصور والنقص في لا شبهه فيه - واما امتناع اتصاف الواجب تعالى من حيث كونه وجوداً مطلقاً فنظور فيه - كيف والوجود بما هو وجود طبيعة واحدة بسيطة لا اختلاف فيها الا من جهة التمام والنقص والقوة والضعف والنقص والضعف مرجعهما الى العدم فكل مرتبة من مراتب الوجود يكون دون المرتبة الواجبية فهي ذات اعتبارين اعتبار شامخ للوجود بما هو وجود، واعتبار عدم بلوغه الى الكمال ونزوله عن الغاية فباحد الاعتبارين يتنوع اتصاف الواجب تعالى به، وبالاخر يجب،

اما الاولى فظاهر، واما الثاني فلان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات كما مر انتهى -

ثم بعد ذلك فصل في مسالك هذا الدعوى،

واما قول الشيخ فلا جرم هناك اصل الامر ثابت الى اخره، معناه ان مطلق الشيء ثابت في احد الطرفين وهو طرف الاسماء على الوجه الاته لطريق المحضة من غير ثبوت بعده المقابل له وفي الطرف الاخر اعني حقائق امكانيات ذلك

الامر محتج بالعدم المقابل له وذلك لان الامر المختلف في افرادة ومرتبه بالتشكيك قوة وصعفاً يكون قوته وشدة - بنفس ذلك الامر ومرتبة من المراتب الداخلية فيه فيكون عدم القوة المقترن في الضعف راجعاً الى عدم مطلق الشيء بالحقيقة كما حققه المحققون حيث قالوا ان السواد القوي انما يتميز عن السواد الضعيف بامثال الضعيف وبكثرة السواد والضعيف عنه يفقد ان تلك الامثال وقل السواد لا بشئ آخر فتبين بهذا ان هذا العدم هو العدم المقابل للاسماء وان الوجودات الضعيفة الامكانية ظاهرة في مزايا الاعداد للمقابلة لها - وكذا سائر الكمالات الامكانية ،

والمراد بتأصل الاسماء وفرعية الممكنات في هذه المراتبة كون الاسماء مقومة لحقائق الممكنات وحقائق الممكنات مقومة بها ، وقائمة باصولها في مرتبة الصور العلية الالهية ، والكمالات الحقية واختوز بهذه المرتبة عن مرتبة الخارج فان لها فيها وجهها آخر هو قيامها بالوجود المنبسط على جهة اتحادها بظلة وقيام طلبه

وأشار بقوله فليعبارتان الى انها مختلفان بحسب الدلالة والمعنى متفقان في الصحة ومطابقة الواقع والى ان المراد بتطبيقهما ليس دعوى اتحاد معنييهما بحسب الدلالة بل المراد انها متطابقتان معاً للواقع ، ثم انه قد سلف منا الى الوجبة معترفون بالتعبيرين معاً ، والشيخ المجدد لما لم يعثر على تعبير الوجوبية في هذا الباب الاعلى الاول خص بنفسه التعبير الثاني وبالغ في استعمال مرات وكرات حتى شاع منسوباً اليه وقد مر شرح التعبير الثاني في شرح الكلمات الاولى من كلماته بما لا مزيد عليه ثم قال ولا فرق بين العبارتين احد لا فرق في الحقيقة والواقع وانما هو مجيب مصطلح اللفظ في الحقائق في التعبير الاول بالمعنى الثالث وفي التعبير الثاني بالمعنى الاول ومن المشهورات ان المواخذه على الالفاظ بعد فهم المراد ليس من داب المحصلين المفتشين من حقائق الاشياء

على ما هي عليه سواء كانوا من اهل العقل، او من اهل الكشف والله اعلم، وعندنا انتهى بيان ما يستفاد من كلام الشيخ - وبعد ذلك يجب علينا النظر في مفاصل كلام صاحب الرسالة وخطبته -

قوله قلت الايمان الثابتة وحقائق الممكنات عند الشيخ الاكبر واتباعه على ما سبق ذكره عبارة عن الوجود الحق مع تلبسه بالشيون الانفعالية -

اقول غاية سعي صاحب الرسالة في تحقيق الاختلاف بين المذهبين هو وحديت الغيبة والغيرية وقد كشفنا عن اوجهه فيما سبق مرات كثيرة بما يغني اللبيب، ويزيح ريب المريب، ونحن نكرر ههنا ما يليق بهذا المقام -

(حقيقة الايمان الثابتة) - فاعلموا ان الشيخ صدر الدين ذكر في كتاب النصوص ان حقيقة كل موجود عبارة عن نسبتة تعينه في علم ربماز لا، ويسمى باصطلاح المحققين من اهل الله اعياناً ثابتة وباصطلاح غيره هو ماهية والمعلوم المعدم والممكن والشئ الثابت وغير ذلك،

وقال صاحب شرح الفصوص في شرح هذا المقام ان الذات الالهية مشقولة على شيون كثيرة لا يميز بها فيها والعلم الازلي نسبتة الى كل شأن بها يتعين، ويصير صورة في العلم الازلي وبإضافة الوجود اليها يتحقق الشئ فلذا قال المتكلمون لكل شئ حقيقة هو بها مغاير لمعاداة لازماً او مفارقاً، فيجاب بها عند السؤال بما هو كالحيوان الناطق في جواب ما لا انسان، فعنى قوله عن نسبتة تعينه انه عن تعين حصل من نسبتة العلم الى الشيون الازلية فقوله نسبتة تعينه احتراز عن الشيون، وعن الوجود المطلق الذي لا نسبتة فيه وقوله في علم الحق احتراز عن ظهورها بالصورة الوجود فانها ماهيات موجودة، واحتراز بذلك ايضا عن علم الخلق فان الماهيات لا يجب ثبوتها الا بحسب علم الحق وفي علم الخلق هي امور اعتبارية لا يجب ثبوتها، لذلك قال المتكلمون هي لا تثبت مجردة عن الوجود، وقوله اذ لا احتراز عن علم الحق بها في الابد متصفاً بالوجود

فان ذلك ليس من نفس الماهية بل زائد عليها كما ذكرنا - انتهى،
وقال في موضع آخر من الفصوص وحقيقة الخلق عبارة عن صورة علم ربهم
بهم - وقال شارحه وحقيقة الخلق الميزة لهم عن الخلق مع وحدة الوجود
عبارة عن صورة تطابقهم منقشة في علم ربهم بهم في المرتبة الثانية وهي
الاعيان الثابتة - واما الشيون فهي حقيقة تلك الاعيان لاحقيقة الخلق
بنفسها انتهى،

وقال العارف الجاهي في نقد النصوص حقائق الاشياء تعينات وتميزات وجود
حق است سبحانه ومرتبه علم وانشاء ان تعينات وتميزات خصوصيات شيون واعتبارا
است كه مبرهن است ودر بحث ذات -

وقال في اشعة اللمعات حقائق الممكنات صور معلومة ذات است متلبسه بالشيون
والصفات بان معنى كه به كاه علم حق راسحانه بذات خودش اعتبار كنيم مفيد بيك شان
يا بيشتر ان صورت علميه را حقيقت ممكن از ممكنات مي گويند و چون اعتبار كنيم بيك
شان يا شيون ديگر ان را حقيقت ديگر از حقائق ممكنات ميگويم و على هذا القياس انتهى،
قال في اللوائح ماسياقي في كلام صاحب الرسالة انشاء تعالى - وكل ذلك دال على امر
غير الوجود المطلق في حقائق الممكنات وهي النسبة الخاصة التي باعتبارها همها اليهم
الوجود مفيد او خاصا، فحقائق الممكنات عندهم مغايرة للوجود المطلق في الجدل قطعا،
فادعوا الشيخ المجدد الغيرية لا يخاله وجودا لهم وانكاره على العفة المحضه والاعمال
الصرف لا يسلم ولا يتوجه اليهم لغم لو ثبت ان مذهب الشيخ المجدد وهي الغيرة
المحضه كان له ولهم شان وقد عرفت ان الغيرية المحضه فرية عليه بلامية
لكنه بالغ في تحقيق جهة الغيرية فظن القاصرون قائل بالغيرة المحضه وكم
من فرق بين القول بالغيرة المحضه وتحقيق جهة الغيرية - قال الشيخ الاكبر
ما هو عين الاشياء في ذاتها سبحانه وتعالى بل هو هو والاشياء اشياء،

وقال العارف الجامع في نقد النصوص الممكن هو الوجود المتعين في مكانه من حيث تعيينه
وجوبه من حيث حقيقته الى ان قال واما اسم الغير والسوى للمكانات فذلك

من حيث امتيازاتها النسبية، والدائرية بالخصوصيات الاصولية فهي من هذا الوجه اعيان بعضها من بعض اما غيرتها فتعبر
المطلق الحق من حيث ان كلامها لعين مخصوص للوجود الواحد بالحقيقة يغاثر الاخر بخصوصيته

قال في اللوائح پوشيده نأخذ من رأيته ومظهرية موجودات مرهونة حق را از جهت
غيريت است نه از جهت عينيت چه مظهريت مرابا و مظاير باعتبار عين وتقيده است والبيان
باعتبار عين وتقيده غير وجود مطلق اند اگر چه در حقيقت وجود متحد اند انتهى،

ثبتت عندهم ان الاشياء من حيث تقيدها، غير الوجود المطلق وقد ذكر
العلامة الفارسي ان القيد والتقيده اخلان في المقيده ذاتيان له فدارالغيريت
عندهم على التقيده والتنزل

(الاطلاق المطلق والمقيد وجوه) ثم نقول ان المطلق والمقيد يتغلان
على وجوه ثلاثة -

اما المطلق فقد يطلق على الطبيعة من حيث العموم والسيان في الافراد والشمول
للمقيدات وهو موضوع المهملة عند المتأخرين -

وقد يطلق على الطبيعة من حيث صرافة نفسها ومحوضة ذاتها مع انتفاع
التقيدات عنها - وهو موضوع الطبيعة،

وساينبغي ان يعلم ان تعلم ان تقيدها بهذا السلب في محض لحاظ العقل لا في
نفس الامر والواقع، فالطبيعة المعروضة لعدم القيود في الواقع، لا يكون من المطلق
في شيء بل من المقيدات،

وقد يطلق على الطبيعة مطلقاً بحيث يشتمل الاعتبارين والتجرد عنهما بالجمع
بينهما والتجرد عنهما - وهو موضوع المهملة عند المتقدمين -

فالوجود باعتبار الاول يسمى الوجود - والوجود المنبسط - وباعتبار الثاني يسمى
عندنا بالوجود المطلق، وبالمعنى الثالث يسمى بمطلق الوجود،

والذي تبين عندنا ان المعنى الاول هو عين بالذات الواجبية عند المحقق الجائي والثالث هو عين الذات الواجبية عند الشيخ القولوني والمعنى الثاني هو عين الذات الواجبية عند الشيخ الاكبر.

وظهر عندنا ان هؤلاء الكبراء وان اتفقوا في اصل التوحيد كلامهم مختلف فيما هو عين الذات ومسقط اشاراتهم متعدد، ولكن لما كانت هذه المراتب متلازمة فيما بينهما - اتفق الكل على اثبات جميعها، وانما الخطاء في خلط احكام بعضها ببعض واجرام اوصاف بعضها على بعض ولشاهد بكل ما هم جميعا على ما ذكرنا في اثبات المراتب واحكامها، وننزل كل قول مقروء،

(مراتب الوجود والتزلات) فنقول المحقق الجائي ذكر في مواضع من كلامه ان الوجود المنبسط على اعيان المكونات هو عين ذات الحق تعالى وابسطه عبارة عن حقوق نسبت خاصة له هي كونه مرآة للاعيان وان الامر الذي بانضامه الى الاشياء يترتب عليه الاثار هو الذات الصرفة وان النسبة العامة اللاحقة لهما مثل النسب الخاصة في الوجود والتحقيق لا فرق بينهما في الحقيقة الا بحسب العموم والخصوص،

قال في اشعة اللمعات، صوفيه قائلين بوحدة وجوده كارباب كشف وشهود به بان رفته ان ذلك ذات واجب تعالى عين ان ضميمة است كه وجود است ووسى بذاته بهم اشياء محيط، ودرهمه اشياء ساري، ووجودهم اشياء باحاطه وسريان ووسى است، وقال فيها وتحقيق ان است كه فيض هان ذات مفیض است باعتبار نسبة عموم وابسط برحقائق ممکنات، ويعتقد ان هذا الوجود باعتبار نفسه عين الذات الالهية. وباعتبار سريان في المظاهر يسمى الوجود المنبسط، وباعتبار كونه مقوما للشيون يسمى حقيقة الحقائق بالنسبة الى التنزلات الخاصة العلمية كالوجود المنبسط بالنسبة الى التنزلات الخاصة العينية وباعتبار تقييده بالقيود مرة بعد اخرى - يسمى باسماء شتى خالعين واحدة واعتبارات مباينة، وهذا الوجود

یبتنع خلوه فی الواقع من جمیع القيود، بل يجب ان يكون متعینا بتعین ما
لا علی التعین۔

قال فی نقد النصوص، فیکفی بالنظر الی کل تعین حادث للوجود ان ینسلخ الوجود
عنه ویتعین تعینا اخر و ینعدم التعین الاول، اذ نفس التعین هو الواجب
للوجود الحق الساری فی الحقائق الی التعین الاول المعین الی اخر ما قال،
وقال فی الحاشیة وهذا التعین الواجب انما هو لشرط لظهوره سبحانه فی المتنا
لا لتحقيقه فی ذاته، والا لا قلب الواجب ممکنا انتهى۔

ثم هذا لوجود بطریق الاستلزام من الجانبین، و بطریق الاحتیاج من جانب
المقید فقط۔

قال فی الدوائج مطلق بے مقید نباشد، و مقید بے مطلق صورت نہ بند، اما مقید
محتاج است بمطلق و مطلق مستغنی است از مقید، پس استلزام از طرفین است
و احتیاج از یک طرف چنانکہ میان حرکت ید و حرکت مفتاح کہ دریدست۔ رباعیہ
ہے اے در حرم قدس تو کس را جانے عالم ز تو پیدا و تو خود پیدا نے
ما و تو ز ہم جدا نہ ایم اما ہست ما را بتو حاجت و ترا با ما نے
و ایضا مطلق مستلزم مقید است از مقیدات علی سبیل البدلیۃ، نہ مستلزم مقیدے
مخصوص و چون مطلق را بے نیست، قبلہ احتیاج ہمہ مقیدات اوست لا غیر۔
ہے قرب تو با سباب و علل نتوان یافت بے سابقہ از فضل از ل نتوان یافت
بر ہر کہ بود تو ان گرفتہ بد لے تو بے بد لے ترا بدل نتوان یافت اتہی۔
و قد عرفت ان کما ذکرہ فہو شان الوجود المنبسط، فہو یجعل الوجود المقارن
للماہیات فی الخارج عین الذات الحقۃ و یجعل کو نہ منبسطا نسبتہ عارضۃ لہ،
و لا جل ذلک استغنی عن اثبات الوجود المنبسط مغائرا للوجود المطلق، و یجری
علیہ من حیث کو نہ عین الذات احکام الذات، و من حیث کو نہ قابلا نسبتہ عامۃ

احكام الوجود المنبسط، ومن حيث كونه مشتركاً في الخصوصيات متحد بالشيون
 احكام مطلق الوجوداً ما الشيخ القزويني فانه يعتقد ان الحق هو مطلق الوجود
 وهو عين الوجود المطلق، والوجود المقيد وهو في نفسه وراء جميع القيود واول
 النسب العارضة له هو حضور ذاته بذاته، وهذه النسبة هي النسبة العلمية
 اولى النسب والقيود، وهو باعتبار تعيينه بهذا التعيين وتمييزه عن غيره محض
 الوجود هو الوجود المطلق، وله المبدئية والاقتضاء والتاثير والالوهية
 ثم الوجود باعتبار تعيينه وقبوله الخصوصيات الالمكانية، فحقائق الممكنات
 يسمى الوجود العام، وهو اول الصوار عن الوجود الحق - وهذا الوجود العام
 عنده متعين في الواقع، وربما يقول ان الوجود المنبسط انما يغير الوجود الحق
 بالنسبة ولكن مراده بها الامر الذي به الامتياز قال في النصوص اعلم
 ان الحق من حيث اطلاقه الذاتي لا يصح ان يحكم عليه بحكم او يعرف بوصف
 او يضاف اليه نسبة ما، من وحدة او وجوب وجود، او مبدئية او اقتضاء
 ايجاد، الى ان قال اعلم ان نسبة الوحدة الى الحق والمبدئية والتاثير والفعل
 الابدائي ونحو ذلك انما يصح، ويضاف الى الحق باعتبار التعيين واول
 التعيينات المتعلقة بالنسبة العلمية الذاتية وبواسطة النسبة العلمية الذاتية
 يتقفل وحدة الحق ووجوب وجوده ومبدئيته، وقال فيه والقول فيه انه
 وجود مطلق واحد واجب فهو عبارة عن تعيين الوجود في النسبة العلمية الذاتية
 الالهية والحق من حيث هذه النسبة يسمى عند المحقق بالمبدأ انتهى -

وقد فصل هذا المعنى في رسالتي المسماة بالهادية بما لا مزيد عليه وانما
 تركنا النقل عنها مخافة الاطناب،

(اقوال المشايخ في الوجود) وقال الشيخ سعيد الفرعاني ان اول
 متعين من غيب الهوية الوحدة الحقيقية الذاتية التي نسبت الالهية المسقطه
 للاعتبارات والواحدة المثبتة لجميعها اليها على السواء،

وقال الفنارجي في شرح مفتاح الغيب الحق سبحانه لما لم يصد رعد يوحدة الحقيقة الذاتية الا واحد ذلك عندنا الوجود العالم المفاض على اعيان ماسبق العلم لوجوده، وجد اولم يوجد بعد

وهو التجلي الساري والسرق المنشور والنور المرشوش انتهى.
 واما الشيخ الاكبر فيعتقد ان الذات هو الوجود المطلق الصريح، والعالم هو الوجود المقيد واتحاده معه في الظهور لا في الحقيقة، والحقيقة المشتركة بين الحق والعالم هو المسمى بحقيقة الحقائق، وهو مطلق الوجود، وهو الصفة الثبوتية النفسية للوجود المطلق وقد سبق نقله من المعلومات الاربعة في الفتا^ت ومن كتاب المشاهدة، ومن كتاب الازلية،

والوجود الساري المشترك بين الوجودات الخاصة عندة هو الوجود المبسط والهباء والعاء الى غير ذلك من الاسماء. وقد مرشوا هذه ايضا وعن نبينا اكثر كلنا السابق على هذا المذهب.

واما المقيد فقد يلحظ فيه نقل القيد، وقد يلحظ الامر الذي عرض له القيد، وقد يلحظ المجموع،

ثم الامر الذي عرض له القيد ايضا يلحظ على وجهين. الاول باعتبار كونه معروض التقييد وهو الخاص،

والثاني باعتبار قطع النظر عن التقييد، والمقيد بهذا الاعتبار هو المطلق، ام هو الذي قيد، فصار خاصا ومقيدا،

ثم فيما نحن فيه القيد هو الشأن فقط والامر الذي عرض له القيد باعتبار الاول هو الوجود الخاص المتخصص في العلم والعين، وباعتبار الثاني الوجود المطلق ومجموع القيد والمقيد هو الوجود الخاص مع تلبسه بشان من الشئون، اذ اعرفت هذا فاعلم ان التطبيق على مذهب الشيخ الاكبر اوضح واسهل لان الوجود المطلق غير المقيد والقيد والمجموع جميعا باعتبار الحقيقة المختصة

بهما والاتحاد بينهما من حيث الظهور والتقويم وثبوت الجهة الجامعة
الوحدية الذي هي مطلق الوجود، وهو بعينه مذهب الشيخ المجدد -

وأما على مذهب الشيخ القولوي، فالتطبيق من جهة العينية والغيرية من
حيث اعتبار الخاص وملاحظة لطريق القيد والمقيد شرطاً أو شرطاً ،

ومسقط إشارة الشيخ المجدد باسم ذات الصرفة هو اول تعيينات الحق من
حيث النسبة العلمية المعبر عنه بحضور ذاته بذاته لذاته، وهذا التعيين

هو المقتضى لصفات الالهية، اذا الحق من حيث وحدته الحقيقية وتجردة
عن المظاهر وظهوره فيها وكونه وراء الزوار، والذات عند الشيخ القولوي

ايضاً بحسب هذه المرتبة ليسلب عن جميع الاشياء، فهي غير لها غيرية بسيطة
لايقا بل لها عينية كما ذكره في المفتاح والنصوص وغيرهما من كتبه -

وأما هو مسقط إشارة الشيخ القولوي باسم صرف الذات اعني مطلق الوجود
فالشيخ المجدد ايضاً معترف به وان لم يسم مرتبة الذات كما قال في المکتوب

الثالث والسبعين بعد المائة من الجلد الاول، وكما دل على اعتبار ثاني كمرقود
ازان نفی مقصودات غیر مقصوده است، آنست كه شهود مرتبه وجود نیز در رنگ

شهود مراتب امكانی در تحت لاداخل شود، و در جانب اثبات هیچ چیز ملحوظ نبود مگر
تقوه بکلمه مستثنی است

چه گویم با تو از مرغی نشانه که با عنقا بود هم آشیانه
ز عنقا هست نامی پیش مردم ز مرغ من بود آن نام هم گم

وأما على مذهب المحقق الجامي فاعلم ان جميع ما يدعيه هذا المحقق من الاتحاد
والسريان والاحاطة والانضمام كله صحيح واقع على مذهب الشيخ المجدد في مرتبة

التعيين الاول الوجودي
ومسقط إشارة الشيخ المجدد باسم الذات اعلى من مسقط إشارة الجامي

وأما حديث العينية والغيرية مع الخلق بحسب هذه المرتبة فيعرف بالقياس على ما ذكرناه في مذهب القولوي وقد نبهناك من قبل على أن الذي نقصده من التطبيق بين المذهب يتصور على وجوه شتى فتذكر وهذا غاية التحقيق في هذا المقام والله تعالى هو المفضل المنام وعلى رسولنا التحية والسلام -

(الرؤى على صاحب الرسالة) والآن نرجع إلى كلام صاحب الرسالة فنقول قوله الأعيان الثابتة عبارة عن الوجود الحق مع تلبسه بالشيون الانفعالية إن أراد بالوجود الحق مطلق الوجود له والوجود المنبسط باعتبار ذاته المندرجة فيه لما هيئات التي انبسط عليها، فادعاء العينية المطلقة كما يشعر به قوله فيما بعد، فهي متحدة بل عينة فاسد لأن الوجود الحق بعد اعتبار تلبسه بالشيون ليس وجوداً حقاً إذ الضرورة قاضية بالتغاير بينهما ولو بالاعتبار المطابق للواقع، ولو لا ذلك لم يكن تنزلاً من تنزلاته -

وإن أراد بالوجود المطلق ففساده أظهر لأن الأمر المأخوذ مع عروض ثلثاً له وصيرورته مخلصاً ليس هو الوجود المصروف المطلق المعرّى عن جميع القيود، وإيضاً فنقول إن أراد باتحادها مع الواجب تعالى، اتحادها من حيث ظهوره في مرتبة خاصية بمعنى أن الوجود المعروف للشيون لا بطريق الحلول هو الوجود الحق وتلك الشيون مراتب ظهوره ليس إلا فهو مسلم عند الشيخ المجتهد أيضاً فلا مخالفة، وذلك حيث يقول إن كلمتنا من الممكن راجع إلى الواجب -

ولما اشكل عليه أن الممكن يتصف بصفات لا يليق بالحق تعالى كالنوم والليقظة والاكل والشرب، أجاب بأن ذلك باعتبار مرتبة الخاصة -

وإن أراد أنها عينية مطلقاً، فذلك باطل عند الوجودية أيضاً، فلا مخالفة إذ قد تحقق عند الوجودية أن هذه النسب والشيون من حيث انفسها، والوجود بالانظر إلى تقييدها بهذه الشيون غير الواجب علماً وعيناً - وإن الاشياء في العلم

ايضاً من تنزلاته وانه لا فرق بين مرتبتي العلم والعين الا بان جهة الوحدة في العلم اظهر وجهة الكثرة في العين اظهر وبالمجمل والقول بان حقائق الاشياء بمعنى ما به تقومها وتحققها علماً وعيناً هو الحق، وكل تنوعات ظهوره، ومراتب ظلاله هو بعينه مذهب الشيخ المجدد وهو الذي يقصده المحقق الجامع في قوله
 هـ دركون ومكان نيت عيان جزكي نور ظاهرشده آن نور بانواع ظهور
 حق نور وتنوع ظهورش عالم توحيد بهمين است ودرگروهم وغرور
 والعبارات المنقولة عن الوجودية لا تدل على أكثر من هذا، وما هو الا مثل ان يقال
 على مذهب الشيخ المجدد هي مراتب ظهور الواجب في مظاهره قائمة به -

واما ما يتوهم من الاشياء عند الشيخ المجدد ليست ظلالاً للواجب تعالى بل
 ظلال الاسماء وصفاته بخلاف الشيخ الأكبر في اول الفصوص بما شاء الحق
 سبحانه من حيث اسمائه الحسنی التي لا يبلغها الاحصاء ان يرى اعيانها وان
 شئت قلت ان يرى عينه في كون جامع الى اخره،

فتبين ان العالم مرآة للاسماء الحسنی والصفات دون غيب الذات فانه
 البهي واعلم من ان يحصل في مرآة او يتنزل في مظهر -

قال العارف الجامع في شرح هذا الكلام انما قيد بالحيثية لان ذات الحق سبحانه
 وتعالى باعتبار اطلاقها له مرتبة الغناء عن العالمين انتهى -

قوله قال المحقق الجامع في اللوائح حقيقة هرشي تعين وجود اوست در حضرت علم
 باعتبار ثلثه كـ ان شي مظهر اوست يا خود وجود متعين است بهمان شان بهمان حضرت
 اقول في هذا النقل تحريف من صاحب الرسالة فانه واقع في اللوائح هكذا حقيقة
 هرشي تعين وجود است لا كما نقله صاحب الرسالة - والعجب ان هذا التحريف
 مضر له لا مفاسد له بمسئلة العينية على هذا التحريف نماذلك الا من سفاهاته
 وأعلم ان كلام العارف الجامع تنص على ان لحقائى الممكنات وجودات خاصة

ولاجرم ان الخاص غیر المطلق بحسب حقیقتہ وجوہہ، وذلك لان الخصوصية من ذاتیات الخاص والصرافة والمحوضية عين الاطلاق، ولما كان ذات الحق عين مرتبة المحوضة، لاجرم ثبت التغاير، وثبتت الاشتراك مطلق الوجود بين الوجود المطلق، والوجودات المقيدة لا ينافي مكشوف الشيخ المجدد ولا يخالف اصلاً كما مر مراراً، وقال العارف العامي في بعض منظوماته - ۵ -
فرقے بحر تقیید و اطلاق یا فتن نتوان میان ظاہر و مظہر بہیج حال
وقال ايضا

حق آفتاب و جهان محو سایہ است ایدل اما رأیت الى الرب كيف يد الظل
وجود سایہ و نور رشید فی الحقیقہ یکست اگر چه پیش خرد باشد این سخن مشکل
لقب نهند بل آفتاب را سایہ چو از صرافت اشراق خود دشو نازل
حکیم ضویر دویم گفت سایہ را ہمدار میان شان چوں شود فی الشکل کسے حائل
قوله فحقائق الممكنات عندهم تنزل من تنزلاته سبحانه ومتحدة مع بل عينه
اقول هذه التعريفات والاخرات فعقده بلا طائل، لان كونها تنزل من تنزلاته مسلم ولكن لا يستلزم خروج شيء عنه ولا تبدله وانتقاله بل المعنى بالتنزل في كلامهم ظهور الشيء في المرتبة الثانية وهو يعني الظل عند الشيخ المجدد كما سبق نقلنا لضم مراراً - فاين المخالفة - نعم الشيخ المجدد ربما يتحاشى عن اطلاق هذا اللفظ ومثاله لا بهما ما خلاص المقصود لا لانكاهاني الخ واما حديث الاتحاد والعينية فقد يتبين مراراً انه ان اراد بهما الاتحاد المحض في جوهر الحقيقة فتلك فرية على الوجودية بلا مرية - وان اراد الاتحاد والعينية في الظهور وثبتت الجهة الجامعة فهو يعينه مذهب الشيخ المجدد فكلما علب الرسالة جمع جعت ولا ارى طمخنا

۱۱، القفق لوز من الغربان - ۱۷ مثل صوت الغراب بلا فائدة - ۱۲ سواتی (۲) اول فصل نصح
۱۳، الجمعية صوت الرحي - يقال في المثل اسمع جمعية ولا ارى طمخنا، كذا في مختار الصحاح - سواتی

قوله قال الشيخ الأكبر في الفتوحات سبحان الذي خلق الاشياء وهو عيها.
 ثم قال وهو عين الموجودات ثم قال هو عين ما بطن وعين ما ظهر وما سواه
 غيره وما ثم من يبطن عنه وهو المسمى ابا سعيد محمداً وغير ذلك من المحدثات انتهى.
 اقول في هذا النقل ايضاً خلط عجيب فان ما نقله ادلا منقول عن الفتوحات
 وقوله ثم قال يدل على ان ما بعد النقل الاول ايضاً منقول عن ذلك الكتاب
 مع ان الامر ليس كذلك، اذ ليس في الفتوحات منه عين ولا اثر بل كل ذلك
 كلامه في الفصوص -

ومجمل القول في تحقيق هذه الكلمات ان الشيخ الأكبر نص نصاً شريفاً اليه يرجع
 جميع كلامه حيث قال في الفتوحات - فهو كل شيء في الظهور ما هو عين الاشياء في
 ذاتها. بل هو هو - والاشياء اشياء فجميع ما وقع في كلامه مما يشعر بالاتحاد والعينية
 لا يكون مراده به الا الاتحاد في الظهور، وما به بدايته كيف وهو مصرح بالغير
 في مواضع من كلامه كما نقلناه سابقاً -

ونقول ههنا قال الشيخ الأكبر في الفص المباحي - اعلم وفقك الله تعالى ان
 الامر مبني في نفسه على الفردية ولها التثليث فهي من التثليث فصاعداً
 فالتثليث اول الافراد عن هذه الحضرة الالهية وجد العالم فقال معاني
 اَتَمَّا قَوْلُنَا لَشَيْءٍ اِذَا ارَدْنَاهُ اَنْ نُقَوْلَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فهذه ذات ذات اداة
 وقول فلولا هذه الذات وارادتها وهي نسبت التوجه بالتخصيص لتكوين
 امرها، ثم قوله عند هذا التوجه كن لذلك الشيء ما كان ذلك الشيء، ثم
 ظهرت الفردية الثلاثية ايضاً في ذلك الشيء وبها من جهة صح تكوينها
 واتصافه بالوجود وهي شبهة وسواء وامثال امر يكون بالاجاد، فقال
 ثلاثة بثلاثة ذات الثانية في حاله. مهاني موازنة ذات موجدنا وسما
 في موازنة ارادة موجدة - وقوله بالامثال لما امر به من التكوين في موازنة
 قوله كن وكان هو - فنسب التكوين اليه، فلولا انه في قوله التكوين من

نفسه عند هذا القول ما يكون فما أوجد هذا الشيء بعد ان لم يكن عند الامر
 بالتكوين الانفسه - فاثبت الحق تعالى ان التكوين للشيء نفسه لا للحق والذي
 للحق فيه امر خاصه فلذا اخبر عن نفسه في قوله إِنَّمَا أَمْرُنَا بِشَيْءٍ إِذَا أَرَيْنَاهُ
 أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فتنسب التكوين لنفس الشيء عن امر الله وهو الصديق
 في قوله انتهى -

فتبين من كلامه هذا ان هناك امرا خاصا بالحق وامرا خاصا بالاعيان وامرا
 مشترك بينهما ينسب الى كلا الطرفين وهو التكوين - فينسب الى الحق امرا
 والى الخلق صيرورة وقلبا، وقد اشار الى ذلك تفصيلا فيما بعد حيث قال
 ثم سرى ذلك في ايجاد المعاني بالاولية فلا بد في الدليل من ان يكون مركبا
 من ثلاثة الى آخر ما قال - هذا -

(تفصيل كلمات الشيخ) وَأَنَّ شَيْئًا تَحْقِيقَ كَلِمَاتِهِ تَفْصِيلًا فَاسْتَعْلَمَ بِتَلْيَ عَلَيْهِ
بِإِذْنِ وَاعْتِدَ وَأَعْلَمَ أَنَّ الْأَشْيَاءَ لَيْسَ لَهَا فِي الْخَارِجِ إِعْيَانٌ مُنْفَصِلَةٌ زَائِدَةٌ عَلَى فَيْضِ
الْحَقِّ الَّذِي هُوَ تَجْلِيَا لِأَشْئَلِ وَاسْمُهُ الْمَطْلُوقُ فَهَذَا الْفَيْضُ هُوَ عَيْنُ الْمَفِضِ مِنْ جِهَةِ
وَعَيْنِ الْمَفَاضِ مِنْ وَجْهِ والكل اعتباراته لا وجود لها في الخارج مع عزل النظر
 عن ذلك الفَيْضُ وهذا معنى قوله سبحانه من خلق الاشياء وهو عينها. ولاجل ذلك
 لم يقل سبحانه من خلق الاشياء وهو عينه،

أو نقول معنى خلق الاشياء انه ظهر فيها ولا مخالفة بين هذين المعنيين. وبين
 مذهب الشيخ المجدد كما مرارا -

واما قوله وهو عين الموجودات، فلا يفيد الا نوعا من الاتحاد، وذلك من حيث
 سرى ان فَيْضَهُ وَتَجْلِيَا الَّذِي هُوَ الْوُجُودُ، وقد نظر صاحب الرسالة كلام الشيخ
 في هذا المقام وغفل عن تمامه فانتقل في تفصيص فهو من حيث الوجود عين الوجود
 فالمسئى محادثات هي العلوية لذاتها وليست الا هو فهو العلى لا علوا صافته لان
 الاعيان التي لها العدم الثابتة فيه ما شئت رايحة من الوجود فهي على حالها مع

تعدد الصور في الموجودات والعين واحدة من المجموع في المجموع فوجود الكثرة في الاسماء وهي النسب وهي امور عديمة وليس الالعين الذي هو الذات انتهى -
 وكلامه هذا مع ملاحظة ما وقع في كلام من الصناعات الاعيان بالوجود دليل صريح على ان مراده بالعينية ان الموجود بالوجد الحقيقي الذي هو ما به موجوديته للاشياء واحد والتكثر في الماهيات التي هي غير مجسب الحقائق كما قال العارف الجامي في شرح هذا القول فان المطلق عين المقيد في التحقق وغيره في التعقل - وقال في شرح قوله فيما بعد فماني العالم من هذه حيثية علواضافة اى حيثية كون العين واحد والكثرة المشهودة عدمية عبر اضافة بل علو بذاته وان كان من حيثية اخرى - وهي جهة الغيرية فباعتبار الكثرة له علواضافة واليه اشار بقوله لكن الوجه الوجودية متفاضلة انتهى -

ولامخالفة فيه لذهب الشيخ المجدد الا في التعبير والاداء دون الحقيقة والايلاء، واما قوله فهو عين مظهر وعين ما بطن فظا هو انه لم يقل فمظهر وما بطن عينه حتى يدل على اتحاد الاشياء معه بل اراد به ان الامر الذي به موجوديته الاشياء من حيث ثبوتها العلى والعينى والظهور والبطون المطلق، والمسمى في كل مرتبة من مراتب وجودها هو الحق فهو عينها من حيث وجودها لا من حيث ذاتها، وهي من حيث مغائرتها المحضة بفيض الاقدس والمقدس منفيات محضة - وانما ثبوتها وتميزها بالاضافة اليه في مراتب شيونه وفيوضه فلا تنافر الا في اللفظ دون المعنى وفي الطريق دون المرمى -

قوله ومكاتب الشيخ المجدد مشحونة من الانكار على العينية والاتحاد والقول بالتنزل في ذاته تعالى وصفاته ومن التشيع البليغ على قائلها -
 اقول مشحونة من الانكار على العينية والاتحاد والقول بالتنزل في ذاته تعالى ومن التشيع البليغ على قائلها - مسلم ولكن ينبغي ان يعقل معنى العينية

والا لتحاد الذي رده الشيخ المجدد ويعرف من قائله وان كان بالحكمة النقلة
عن بعض السفهاء حيث كتب روايات الحفيض في حق رجل مثنو جرح ذكره
سال من الدمايا ما متواليه -

وان الشيخ المجدد وان ادعى انتساب ذلك الى الوجودية فهل هو كذا في الواقع
ام لا وذلك لان الامر الذي يرده الشيخ المجدد هو العينية المحضة والاتحاد
الصرف والتنزل الذي يتاخر التبدل والانتقال وكل ذلك ليس من مذهب
الوجودية في شيء وانما هو مذهب طائفة من الملاحدة خذلهم الله تعالى
فانكار الشيخ المجدد ليس الاعلى ما يعتقده من مذهب الوجودية من ان حقائق
الممكنات نفس صفات الواجب من العلم والقدرة وغيرها ان ليس لها تحقق
الا في حضرة العلم وليس في الخارج الا الاحدية المجردة فقط وليس للاشياء
حظ من الوجود العيني اصلاً وانما وجودها متخيل وهو فقط وان كان
هذا التوهم والتخيل من الثبوت والرسوخ بمكان لا مرتفعان بفرض فارض
واعتبار معتبر عدوها -

قال في المکتوب الاول من المجلد الثاني، شيخ محي الدين وتالبعان او مي فرانيه که اسمو
صفات واجبي جل وعلا، عين واجب اند تعالى و تقدس و مجننين عين يك ديگر مثلاً علم
وقدره چنانچه عين ذات اند تعالى، عين يك ديگر اند نیز پس در آن موطن بهج اسم و رسم
تعدد و تكثر نباشد و تمايز و تباين نبود، غاية ما في الباب ان صفات و شيون و اعتبارات
در حضرت علم تمايز و تباين پيدا کرده اند اجمالاً و تفصيلاً، اگر تميز اجمالي است معبر بتعين اول
است. و اگر تفصيلي است مسمى بتعين ثاني. تعين اول را وحدة مي نامند و آنرا حقيقت
محمدي مي دانند، و تعين ثاني را واحديت ميگويند و حقائق سائر ممکنات مي انگارند و اين
حقائق ممکنات را اعيان ثابتة مي دانند و اين دو تعين علمي که وحدت و واحديت اند در مرتبه
و جوب اثبات مي نمايند و ميگويند اين اعيان بوسه از وجود خارجي نيافته اند و در خارج
غير از احديت مجروده بهج موجودي نيست و اين کثرت که در خارج مي نمايند عکس آن اعيان

ثابت است که در مرتبه مرآة ظاهر وجود که خبر او در خارج موجود نیست منعکس نگشته است، و وجود تخیلی پیدا کرده در رنگ آنکه در مرآة صورة شخص منعکس گردد و وجود تخیلی در مرآة پیدا کند این عکس را وجودی جز در تخیل ثابت نیست و در مرآة امری جلوان کرده نگرفته است، و در روی آن مرآة چیزی منعکس نگشته، اگر انعکاش است در تخیل نیست که در روی مرآة متوهم شده، این متخیل و متوهم چون صنع خداوندی است جل سلطان که اتفاق تمام دارد و بر رفع و هم و تخیل مرفوع نمی گردد، و ثواب و عذاب ابدی بر آن مترتب باشد و این کثرتیکه در خارج نمودی پیدا کرده است بسمه قسم منقسم است قسم اول تعیین روحی است و قسم ثانی تعیین مثالی و قسم ثالث تعیین جسمی که بشهادة تعلق دارد، و این سه تعیین را تعیینات پنجگانه میگویند و در مرتبه امکان اثبات می نمایند، تنزلات خمسة که عبارت از این تعیینات پنجگانه است، و این تنزلات خمسة را حضرات خمس نیز گویند و چون در علم و خارج غیر از ذات واجب تعالی و غیر از اسما و صفات واجب جل سلطانها که عین ذات اند تعالی و تقدیر نزد ایشان ثابت شده است و صور علمیه را عین ذمی صورت دانسته اند نه شیخ و مثال آن، و همچنین صور منعکسه اعیان ثابت را که در مرآة ظاهر وجود نمودی پیدا کرده است، عین آن اعیان تصور کرده اند نه شیخ آن، ناچار با اتحاد میل نموده اند و همه او است گفته، این است بیان مذهب شیخ محی الدین در این مسئله وحدت وجود و بر وجه اجمال. انشی کلامه و هو نص علی انینکر فی تقریر مذهب الوجودیة التخللات العینیة مطلقاً، و کذا التعدد الخارجی عن الوجود الظاهر بالکیة، و یحصر امکانات فی طبقة الاسماء والصفات و یحمل کلماتهم الاتحادیة علی اتحاد الصفات الکمالیة من العلم والقدرة و غیرها، و یحمل العلم علی غیر مراد هم و لایثبت للمکانات وجود محققا سبوی العلم و انما یطلق لفظ تعیین الخارجی علی مرتبة محض التوهم دون الوجود الاضافی، و لاجل ذلک یتقنی مسئله اتحاد الظل والاصل و تغایرها علی وجود الظل و عدمه فی الخارج کما اشار الیه ههنا، و صرح به فیما بعد حیث قال اگر گویند که شیخ محی الدین و نابغان او نیز علم را ظل حق تعالی میدانند، پس

فرق چه بود، گوئیم که ایشان وجود آن ظل را جز در وهم نمی انگازند و بوجه از وجود خارج در حق آن تجویز نمی نمایند، بالجمله کثرت موهوم را بطل وحدت موجوده تعبیر نمایند و در خارج موجود واحد را میدانند، تعالی شان باینها پس منشاء حمل ظل بر اصل و عدم آن حمل اثبات وجود خارج گشت مرطل را، و عدم اثبات آن وجود ایشان چون ظل را در خارج وجود اثبات نمی نمایند، ناچار بر اصل محمول میسازند، و این فقیر چون ظل را در خارج موجود میداند بحمل مبادرت نمی نماید، در نفی وجود اصل از ظل فقیر ایشان نیست، و در اثبات وجود ظل نیز متفق، لیکن این فقیر وجود ظل در خارج اثبات نمی نماید و اثبات وجود ظل را در وهم و تخیل می انگازند و در خارج جزء احدیت مجرده را موجود نمیدانند. و یتبین من هذا ان الاتحاد الذي ينسب الشيخ المجدد الى الوجودية هو العينية المحضة بالنسبة الى الذات المقدسة والغيرية التي ينسبها اليهم ليست في الواقع اصلاً، وانما هي في التخیل المحض اذ ليس في الخارج ح الا الاحدية المجردة النافية لجميع التعينات، واما العلم فلا تغاير فيه الا اعتبارياً، وليس وراء هذين الوطنين موطن واقعي الا التخیل المحض والتوهم الصروف، فليس في الواقع تعدد اصلاً، فمعنى عينية الظل والاصل على تقريره ان ليس هناك في الحقيقة اصالة ولا ظلية بل وحدة صرفة في الواقع، و تعدد اعتباری في العلم والوهم اما العلم فعلم الواجب واما الوهم فوهم الممكن، واینها ان يفهم من الحمل المعنى المتعارف في المنطق حيث قال ظل شخص را عين شخص نمیتوان گفت بوجود الثقل بينهما في الخارج لان الاثنين متغايران،

و قد عرفت ان كل ذلك ليس من مذهب الوجودية في شئ بل الحق ان التغاير الذي يثبت في مقابلة مذهبهم لرفع هذه العينية واثبات الغيرية الواقعة في الجملة مع ثبوت الاتحاد في الظهور و ثبوت الجهة الجامعة العينية في الواقع مو بعينه مذهب الوجودية دون هذا المذهب فلا نزاع عند المحققين بين المذهبين و بيان ذلك ان الشیون بالنسبة الى الذات وان كانت مشتركة في الاتحاد

من وجه والغيرية من وجه - فهي عند ضم متفاوتة فيما بينها بالحقيقة، بعضها وجوبية الهيئته وبعضها امكانية خلقية، وكذلك هي متفاوتة النسبة الى الذات وبعضها اشد اتحاداً من بعض، فالامهات السبعة لا تماثلها شيء من الصفات ثم الصفات الوجوبية اقرب مرتبة واوفر اتحاداً واوضح في الحمل وجوهاً لا لايجانسها شيء من الصفات الامكانية، وكذا الامور المسماة بالتجليات من المراتب والتعينات الامكانية لا يشابهها شيء مما سواها، والاشياء التي تسمى شعائر الهيئته لا يشاركها غيرها وكذلك هي متفاوتة في بساطتها وتركيبها وخصوص وجودها والعدم فيها، فالمرتبة المسماة بالاسماء والصفات البسط ذاتاً واخص وجو من غيرها، وقد صرحوا بان الاسماء والصفات عند بدوها في موطن ظاهر الوجود لا يجب تعدد خارجياً والتفرقات الخلقية والتعينات الامكانية موجبة لذلك قطعاً قال المحقق الجامي في اللوائح واعتبارات مرتبة واحدة بعض ازان قبيل انه كالتصاف ذات بأنها باعتبار مرتبة جمع استخواه مشروطاً بشئ يتحقق وجود بعضه حقائق كونه چون خالقية ورازية وغيرهما، وخواه نباشد چون حيوة وعلم وارادة وغيرها -

واينها اسماء صفات الهيئته ووجوبية اند، وصورت معلوميت ذات متلبسة بهذه الاسماء والصفات حقائق الهيئته است، وتلبس ظاهر وجود بأنها موجب تعدد وجودي ليست، وبعض ازان قبيل انه كالتصاف ذات بأنها باعتبار مراتب كونه است چون فصول وخواص وتعينات كميزات اعيان خارجية اند، ازيك ديكر وصورت معلوميت ذات متلبسة بهذه الاعتبار حقائق كونه است، وتلبس ظاهر وجود باحكام واثار آنها موجب تعدد وجودي است،

وبعض ازان حقائق كونه را عند سيران الوجود فيها باحدية جمع شيوة وظهور آثارها والحكا استعدا وظهور جميع اسماء الهيئته است، سوى الوجوب الذاتي على اختلاف مراتب

الظهور شدة وضعفًا وغالبيةً ومغلوبيةً، چون کمال افراد السالک از انبیاء و اولیاء،
و بعضی را استعداد ظهور بعضی است دون بعضی على الاختلاف المذكور چون سائر
موجودات. انتهى. فهكذا ينبغي ان يعلم ان الوجودية جازمون بانسباط الوجود
العام على اعيان الممكنات ويكون الممكنات موجودة في الخارج متعينة في العما
وبان التعدد واقع في الوجود العام المنبسط جزئًا.

والاشياء في الخارج متميز بعضها عن بعض، وكذا هي بحسب تعييناتها متميزة
عن الحق ايضًا، وجهة الغيرية ثابتة بين الحق والخلق في الواقع، وحمل الممكنات
على نفس ذات المقدسة المنزعة، متنع كما قدم من قبل مرارًا نقلًا عن النصوص
والفتاح وغيرهما للاحاجة للمتذكر الى اعادتها.

فقد بان من هذا ان الاشياء من مناقشات الشيخ المجدد غير راجع الى الوجودية
اصلاً كيف وقد اعترف الشيخ المجدد في مكاتيبه بان الشيخ الاكبر عند الله من
اهل القرب والكمال والشرف والمجال، وان منكرة في خطر من امر نجاة ولا شك
ان ادكون صفات الممكن عين صفات الالوهية التي هي المراتب الكمالية
الخالصة الوجود البسيط الذات العامة الحكم، وكذا اعتقاد ان ذات الممكن
هي الذات الواجبية خلف من القول باطل محض لا يعتقده مسلم فضلاً عن من
يحسن الظن به، ول يعد من خواص الصوفية ويسلم له النجات والكمال ويحيا
على منكرة ان على خطر من امر نجاة.

وايضاً قد حمل الشيخ المجدد مقالات الشيخ بن العربي على الخطاء الكشفي وقاسه
على الخطاء الاجتهادي وظاهر ان العذر لسبب هذين الخطائين انما يقبل فيما
كان سبيله سبيل الفروع من الاعمال والعقائد دون الاصول منها. والافتك
من يميل الى هوى من الاهواء وبدعة من البدع انما يميل بدليل فيعتقده
قطعيًا كما لا يخفى على العارف بالماذاهب والمقامات، او يكشف سقيم غير

صحيح كما نقل الشيخ المجدد عن والده الشيخ عبد الاحد وصوبه من ان كل من ابتدع امرا في الذات والصفات فانا وقع فيه بقصور وخطا في كشفه ومن اجلى البدييات ان هذه الطوائف ليسوع عند احد من الائمة معدودين من اصحاب الفوز والنجاة مقبولين عند خالق البريات،

وقد سبق ان قولهم الاعيان الثابتة ما شئت رائحة الوجود، معناه ان الماهيات ^{ال}امكانية حين انصبغها واتصافها بالوجود من حضرة العلم الالهى بنفسها لم يخرج من حضرة العلم الالهى بل انما ظهر في الوجود وبالوجود احكامها واثارها ومعناه ان العدم الذى هو البطلان الذاتى عين الماهيات العدمية وانما بعد وجودها لم ينتقل الى التحقيق الحقيقى وانما حظها الوجود الاضافى فحجب ونفسها لم يشمر رائحة التحقيق اذ هي لا يقتضى الظهور لذاتها كما حققه القنوى في النصوص،

الغنى الاول مما يسلم صاحب الرسالة ايضا مع تغييرها كما اشار اليه في المسئلة الاولى. والظاهر المشهور ليس هو نفس الوجود ولا نفس الحقائق من حيث مرتب ماهياتها بل ظل الوجود في ظل الاعيان والتعدد في الوجود بشرط الاعيان كما قال المحقق الجامى ^{رحمه} الله

ممكن زتنگنا بے عدم ناکشیده رفت واجب بجلوه گاه عیان ناهاده گام
در حیرتم که این همه نقش غریب چیست بر لوح صورت آینه مشهور خاص عام

وقد حقق في اللوائح وشرح الرباعيات بوجه حسن -

لعمري يتبادر الى اذهان القاصرين من كلما تهم الواقعة في مقام التمثيل لكون الممكنات ظاهرة في الوجود من غير ان يقع فيه تغير وتفرق وحلول بظهورها بالصور في المراتب وكون الوجود لم ينتقص بتقائص الممكنات بانه ليس في الراء من الصورة شئ، ان مراد اخراجها عن الوجود الخارجى مطلقا، والحكم عليها بانها موهومة مخضنة ولكن هذا التبادر غير مضر للمحققين لما علمت ان لهم

ملاحظات فقديرون الممكنات مريباً بوجود، وقديرون الوجود مرآة
 للممكنات، ويقولون عند ذلك بتعدد الوجود بشرط الاعيان، وقديرون
 انصباع الاعيان بالوجود الى غير ذلك ملاحظاتهم، والكل صحيح عند المحققين
 لاتفاوت بينها الا في العبارة، وقد سبق من ذلك في نقد المسئلة الاولى ما يكفي
 تبصرة للمتبصر، وذكرى لمن اراد ان يتذكر فلا تكن من المميزين،

فأمره أعلم ان التوحيد بالمعنى الذى يعتقد الشيخ المجدد واقع في كلام
 طائفة من الصوفية، من جملتهم شيخه خواج محمد الباقي رحمة الله عليه.
 وهو مذهب صحيح في نفسه مطابق لكشوف الشيخ المجدد لان منتهى اليماء
 على هذا المذهب في تحقيق المعارف الوجود المنبسط من حيث اقتوانه بالاعيان
 وعدمية الاعيان في نفسها حتى ان هذه الطائفة جازمون بان لو فرض عدم
 مدركات الخلق لم يوجد موجود أصلاً والوجود الباطن في كلماتهم إشارة الى
 باطن الوجود المنبسط، والوجود الظاهر على طور هيم هو الوجود المنبسط من
 حيث وحدته في مرتبة سريانه في المكنونات، ولا شك ان كون الاعيان من
 حيث غيريتها لسباعمية فقط، امر واضح، وجميع ما يتاقي في الوجود المنبسط
 على طور هولا ويتاقي في التعيين الوجودى على طور الشيخ المجدد وان كان تعبيراً
 وكذا الاعتراف بكون الممكنات موصومات مخلوقة في مرتبة الوجود، موجود
 في الجلد الثالث من مكاتيب الشيخ المجدد وهذا المذهب هو الذى تصدى الشيخ
المجدد للتطبيق بينه وبين مكشوفه في رسائله ولكن مما لم يكن هذا المذهب
 معتقداً للمحققى الوجودية قطعاً كما يدل عليه نصهم المنقولة سابقاً.
 وقد اعترف القائلون به انه ما حصل لهم لطريق العلم والاستنباط
 دون الكشف والحال،

بل الظاهر انه من قبيل الخطاء في الفهم، وقد خالف صاحب الرسالة ايضاً
 هذا المذهب في المسئلة الاولى ولم يرتض به ولم يتوجه الى التطبيق بيده

وبین المکتوف الشیخ المجدد قفصیلاً واکتینا فی مقام التطبيق بمذاهب المحققین منهم کالشیخین وغيرهما۔

قوله قال فی المکتوب الاول من المجلد الثاني، ممکن راعین واجب گفتن تعالیٰ شأنه وصفات وافعال ممکن راعین صفات وافعال او تعالیٰ ساختن سور ادب است والحاد در اسما وصفات او تعالیٰ،

اقول هذا الکلام نص علی ان انکاره لیس الاعلیٰ الاتحاد بین الممكن والواجب وصفاتها وافعالها، والصوفیة الوجودیة بمراحل عن هذا الاتحاد، انما الاتحاد عندهم لذات وراء الوجوب والامکان والواجب والممكن کلاهما من مراتب تقيده وظهوره وهذه الذات هی الحقیقة الجامعة بینهما، وهم ايضا معترفون بان القول بحد الاتحاد کفر، قال المحقق الجامی فی الدوائج، حقیقت وجود اگرچه بر جمیع موجودات ذہنی وغاربی مقول و محمول میشود، اما اورا مراتب متفاوتہ است بعضها فوق بعض و در ہر مرتبہ اورا اسامی وصفات و نسب و اعتبارات مخصوصہ است کہ در سائر مراتب نسبت چون مراتب الوہیت و ربوبیت و مرتبہ عبودیت و خلقت لیس اطلاق اسامی مرتبہ الہیہ مثلاً چون المد و رحم و غیر ہا بر مراتب کونیہ عین کفر و محض زندقہ باشد، و یچنین اطلاق اسامی مخصوصہ بر مراتب کونیہ بر مرتبہ الہیہ غایت ظلال و نہایت غزلان باشد۔

اے بردہ گمان کہ صاحب تحقیقی و اندر صفت صدق و یقین صدیقی ہر مرتبہ از وجود حکمے دارد گر حفظ مراتب نہ کنی زندیقی

ثم المرتبة الامکانیة وان كانت من ظلال المرتبة الوجودیة فالاصل والظل عندهم فی مثل هذا المقام متغایران البتہ لان الاتحاد بینہما کما یظهر من کلام المحقق الجامی فی اشعة اللغات مخصوص بالحقائق المطلقة والحقیقة الوجودیة اذ هی مبانیة للحقائق الامکانیة منحصرة فی شخص واحد لیس فیہا بائحة من الاطلاق الحقیقی، و انما اطلاقہا من حیث تجردہا عن شوائب الامکان و شمول

فيضها للكائنات، وإيضاً الاتحاد في الاسماء والصفات إن يعتقد كون الممكنات عين الاسماء والصفات حتى يلزم ادخال ما ليس من الاسماء، والصفات فيها وأما اذا اعتقد كون كل من الممكن والواجب اسما من الاسماء المباشرة للحقيقة الجامعة لم يكن من الاتحاد في شيء، وفي النفخات في ذكر الشيخ زين الدين أبي بكر الخوافي وتلميذه أحمد السمرقندي ما لفظه "بعد از آنکه حضرت رسالت صلی الله علیه وسلم مرا بدرس فصوص الحکم اشاره فرموده بود در درون باو در خلوت بودم که آن حضرت صلی الله علیه وسلم را دیدم، پرسیدم که یا رسول الله ما تقول فی فرعزن قال صلی الله علیه وسلم قل كما كتب، ثم قلت یا رسول الله ما تقول فی الوجود قال صلی الله علیه وسلم اما تراه يقول الوجود فی القديم قديم وفي الحادث حادث؛"

(إطلاق التوحيد الفعلي) ثم مما ينبغي ان يعلم ان التوحيد الفعلي مجمع عليه بين اهل السنة والجماعة، واذا كان كذلك فقد اجتمعوا على صحة حمل افعال الممكن على افعال الواجب وذلك لانا نقول النبي يهدي والشیطان يضل، والله يضل ويهدي فانه ليس هناك هديتان او ضلالتان بل امر واحد ينسب الى الحق من جهة الخلق، والى الخلق من جهة الكسب فان الخيرية والشرية والنقص والكمال امور يختلف بالنسبة، فالاضلال من الشيطان قبيح ومن الحق ليس بقبيح واحداث الالتماس من الالتماس من الالتماس شر ومن الله ليس بشر وعلى هذا فليختار ان يكون الامر في الصفات والذات كذلك ويكون منتهى افعال الممكن وصفاته وذاته نسباً عارضة لافعال الواجب وصفته وذاته، ويتبين من هذا ان مراد الشيخ المجدد في هذا المقام من منع العينية ونفي الاتحاد هو العينية المحضنة والاتحاد الصرف، والوجودية براء عنهما هذا انكار لا يستقيم قطعا قوله كناس خسيس كنقص وخبث ذاتي تشتم است چه مجال که خود را عين سلطان عظيم الشان که منشأ خبر و کمال است تصور نماید و صفات و افعال ذمیه خود را عين صفات و افعال

جمیلہ اور توہم کنہ۔

اقول هذا عدل شاهد واقوه قاعد الى ان نفى الاتحاد في الذات ليس الا اذا اعتبر بين متغايرين والجهة الجامعة المسماة بحقيقة الحقائق لا تغاير شيئاً أصلاً وإلى ان نفى الاتحاد في الصفات والافعال ليس الا اذا اعتبر الحق متصفاً بجميع صفات الكمال والممكن متصفاً بنقائصها من النقائص وأين هذا من مذهب الصوفية المحققين وابن الاتحاد المنفي من الاتحاد المثبت،

قوله ثم قال اكثر صوفية على الخصوص متأخران اليشان يمكن را عين واجب تعالى دانته اند و صفات و افعال او انكاشته ميگويند ے

ہمسایہ و ہمنشین و ہمرہ ہمہ اوست در دل گدا و اطلس شہ ہمہ است
در انجمن فرق و نہا نجانہ جمع بالمدہمہ اوست ثم بالمدہمہ اوست

اقول هذا الكلام مشعر بما ذكرنا من ان الشيخ المجدد فهم من كلام الصوفية العينية المحضة و خالفهم باثبات الغيرية في الجملة و قد سبق منا ان نخص بالذكر هذه الرباعية بالنسبة الى الذات البحت هو الاتحاد في الظهور فحسب، واما بالنسبة الى الوجود المنبسط فلم وجوه قد لوحناها الى بعضها هناك .

وقال المحقق عبد الشهيد في شرح اللوائح تحت هذه الرباعية بانك طائفه صوفيه موحدہ چنانکہ حکم بعینیتہ اشیاہ می کنند و ہمہ را وجود حق و ہستی مطلق میگویند حکم بعینیت اشیاہ نیز از ایشان واقع است و اشیاہ را غیر حق گفته اند و چنین نیز گفته اند کہ عین اوست و نہ غیر او چنانکہ حضرت شیخ در فصوص اشارت باین اعتبارات و اطلاقات کردہ است و مست بادہ قیومی مولانا رومی نیز فرمودہ است ے

گاہ غور شد و گئی دریا شوی گاہ کوه قاف و گئی عنقا شوی

تو نہ این باشی نہ آن در ذات خویش اے برون از وہمہا در پیش پیش۔

و چنین نیز می گویند کہ طریقہ اعتدال در توحید این است ے

کہ جہاں پر تو ے است از رخا و جملہ کائنات سایہ اوست

ہر انچیزے کہ در عالم عیان است چو عکس ز آفتاب آن جہاں است
 ہر یک ازین اطلاقات باعتبارے و تحقیقہست در تشبیہ و تنزیہ و جمع و تفصیل و لہذا در
 کلام ایشان تناقض نہا بسیار است و لکن وجہ ہر اولیہا تا سبق الخیرات -
 و اکثر سخنان این طائفہ چنین است کہ نظر بعض حیثیات است نہ جمیع حیثیات کما
 لا یخفی علی المتتبع بکلامہم و المتفطن بمبراہم انتہی -

والشیخ المجدد کمر فی مکاتیبہ ان الذات البحت المجردة عن جميع الاسماء
 والصفات اقرب الى الخلق من جبل الوريد - کما فی المکتوب الثامن و الخمسين
 بعد المائتين من المجلد الاول و هل يرجع هذا الدعوى الا الى شمول الذات
 الحقہ جمیع المراتب الوجودیة باحاطة بلا کیفیة ذاتیة و اضمحلال لکونات
 فی انفسها و قیام الكل بتلك الذات بل نقول کیف یتأتی من الوجودیة القول
 بان ذات المکین عین ذات الحق الواجب و صفاتہ عین صفاتہ و افعالہ عین
 افعالہ و هم لا یجعلون للمکین ذاتاً الا صفةً و لا فعلاً بل انما المکین عندہم
 نسبتہ من نسب ذات الواجب و صفاتہ و افعالہ نسبتہ من نسب صفاتہ و افعالہ
 فاین هذا من ذاك،

قوله این بزرگواران ہر چند از تشریک وجود تنزہ نمودہ اند و از اثینیتہ گریختہ، اما
 غیر وجود را وجود یافتہ اند -

اقول هذا مبني على ان الاتحاد الذي يدعيه الوجودية هو الاتحاد في الحقيقة
 من جميع الوجوه - فيلزم مرجح ان يكون النسب العدمية العارضة للوجود
 الظاهر عینہ فيكون غير الوجود عین الوجود، و قد عرفت انه ليس كذلك
 ويلزم على الشيخ المجدد ايضا انه يعترفون بكون ظلال الصفات الواجبية
 مشاركتها، و لموصوفها بجل مجده في مطلق الوجود، و حينئذ يكون الظلال
 وجودات خاصة - و يكون في الممكن شيء من الوجود فلهو ايضا يذی غیر الوجود
 وجوداً،

والتحقیق ان الواجب هو الوجود الحق المطلق، والممكنات تقيدت بشيونه واسمائهم وصفاتهم فهي اذن وجودات خاصة لها حظ من الوجود الاضافي ولكن لاحظ لها من الوجود الحقيقي وقد اتفق الفريقان على ذلك، ثم للمطلق ههنا وجود مستقل غير وجودات المقيدات وظهور في المقيدات من غير احتياج اليها كما سلف مراراً فلا استبعاد اصلاً.

قوله ولنا قصير الكمالات گفته،

اقول هذا انما يفيد استبعاد مذهب الوجودية اذا اريد بالكمالات جميع كمالات الحق في مرتبة صفاته الكمالية من العلم والقدرة وغيرها من جزئياتها، والا فلا شك ان القبائح كلها من حيث انها افعال الواجب تعالى معدودة من كمالاته واثار صفاته عند علما الظاهر قاطبة فهي في مرتبة نفسها قبائح ومن حيث انها مظاهر صفاته كمالات له وكذا لك لا شك في ان الممكن من حيث كونه عدماً ما شر محض ومن حيث وجوده المستفاد من الحق متصف بصفات كمالية، وليس ههنا جعل النقائص كمالات.

قوله ثم قال في آخر هذا المكتوب واول تعالى ازان اسما وصفات كه در علم تفصيل وتميز یافته و در مرایائے عدم منعكس گشته حقائق ممكنات شده اند نیز و در مرایائے است **اقول** المراد بالاسماء والصفات اما ظلالها على سبيل التجوز كما يشعر به **قوله** در مرایائے عدم منعكس گشته حقائق ممكنات شده اند وهو الظاهر، و اما اصولها فنفية اشارة الى مذهب من حيث زيادة الصفات على الذات ونفي عييتها، ولكن ياباه قوله الاتي ليس باعام اورا سبحانه الخ لان الصفات عنده وان كانت زائدة فهي ليست من جملة العالم.

ثم نقول الوجود الیها ما لغون في بيان تعلی مرتبة الذات عن جميع الاسماء والصفات والنسب والاضافات نافون الاتحاد عن هذه المرتبة قطعاً قالون بان الاحدية التي هي اعتبار من اعتبارات التعيين الاول نافية لجميع الاسماء

والصفات والشیون والاعتبارات، فما ظنك بمرتبة الذات فانه اعلی وافرغ
من ان يلحقه قيد او يقابل مرأت والممكنات هي المقيدات،
قوله پس با عالم اورا سبحانه بهیچ وجه مناسبت نباشد۔

اقول قد نص الشيخ الاکبر فی معرفته اهل الاختصاص من الفتوحات وغیره من
کتبه، وكذا العلامة القولوی علی نفی النسبة بین الواجب والممكن من حيث ذاتهما،
وانما النسبة من حيث صفات مرتبة الالوهية وقد صرح بذلك طائفة من
محققی الوجوذية، فهذا ليس بخالف لهم اصلاً۔

وقال الشيخ الاکبر فی کتاب المشاهدة فلو جمع بین الحق الواجب بذاته وبين
العالم وجه لجاز علی الحق من ذلك الوجه ما جاز علی العالم من الدثور وهذا
محال فاثبات وجه جامع بین الحق والعالم محال،
قوله ان الله لغنی عن العالمین۔

اقول قال القولوی فی المفتاح، وغناه وقدس عبارة عن امتیاز حقیقته علی کل
شیء یضادها وعدم تعلقه بشیء وعدم فی ثبوت وجوده له وتقاءه الی شیء ولا تتحق
لشیء بنفسه ولا لشیء الاضاهیه^۱ لا تدرك سبحانه من هذه الحیثية العقول
والافکار، ولا یجوزیه الجهات والاقطار، ولا یحیط بمشاهدة معرفة البصائر
والابصار منزلة عن القیود الصورية والمعنوية، مقدس عن قبول کل تدبیر
متعلق بکیة او کیفیة، متعال عن الاحاطات الحدیثية والفهم والظنیة والعلمیة
محجب بکمال عزته عن جمیع مرتبة الکامل منهم، والناقص والمقبل الیه فی زعمه
والناقض۔

وقال الشيخ الاکبر فی کتاب المشاهدة، الافتقار موجب للنزول بلا شک ولا ریب فیہ
والافتقار علی الذات محال فالنزول محال۔

قوله اورا با عالم عین و متحد ساختن بلکه نسبت دادن برین فقیر بسیار گران است۔

۱) بهذا فی الاصل۔ وکتب المصحح الالفاسه۔ ولم تحصل وعد الای ما هیتم والمدرا علم ۲ سواتی

اقول هذا الثقل على الوجودية من الدين على وجع العين، وقد صرحوا بان من قال بعينية الخلق مع الخالق، واطلق اسامي الالوهية على المراتب الكونية فهو كان زنديق وان شئت فارجع الى اللوائح -

قوله ان الاله من حيث يارب؛

اقول كلا انهما متفقان في اصل المراد، ولكن اختلاف الاصطلاح والعبارات حائل بينهما، فلله درامن ازال هذا السترو كشف حقيقة السر -

قوله "سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ"

اقول الظاهر انه تعريض بالملاحدة الملاعين لا بكبراء الدين ولبصراء اهل اليقين، **قوله** وقال في الكتب الستين من المجلد الثالث سبحان من لا يتغير في ذاته ولا في صفاته ولا في اسمائه بحدوث الالكوان -

اقول هذه الكلمات من مشهورات الوجودية ايضا. ولكن ينبغي ان يعلم ان لفظ الاسماء عندهم يطلق تارة على الظلال الامكانية وتارة على الظلال الوجودية المسماة بطبقة الاسماء والصفات فمن توهم ان طبقة الاسماء عند الوجودية تتعرضة للتغير والتجدد فقد غلط باشتراك الاسماء والقول الفصل ان التجدد غير دلجع الى طبقة الاسماء والصفات، نعم هو راجع الى الحقائق الامكانية التي هي ايضا تسمى بالاسماء في اطلاق اخر -

قوله زيرا که در حدوث اکوان هر تغییری که رفته است در مراتب عدم است و در حضرت وجود تعالی و تقدس هیچ تنزلی و تبدلی چه در خارج و چه در علم راه نیافته -

اقول قران البتدل مع التنزل في النظم دليل صريح على ان التنزل الذي يرجع اليه انكاه هو ما يكون بمعنى البتدل والابتقال الموجب للتغير والتلوث وقد ان لا مساس له بمذهب الوجودية اصلا لا في التنزل العلمي ولا في التنزل العيني وانما التلوث والتغير لمظاهر الظاهر لاله،

وذلك لان الاتحاد في الظهور لا يوجب رجوع هذه الاحكام الى الظاهر، كيف

والتنزل عندهم هو الظهور عنده لما مراراً، أو من المنطبق على مذهبهم لأن المظهر للوجود هو العدم كما سلف فلا تغير ولا تولد إلا في الاعدام يجب التغير في الوجود الذي هو الوجود الخيالي وهو ظل من ظلال الوجود الحق وغيره بحسب المرتبة وإن كان عينه بمعنى مابعد قوامه وتحقق كما هو شأن الظل مع الاصل فعلى هذا ليس في الوجود الحق تغير وتبدل أصلاً إلا في العلم ولا في العين على رأي الوجودية أيضاً.

قوله وايضاً قال في المكتوب الحادي والتسعين والمائتين من الجلد الاول، معارف توحيد كه اولياء الله ظاهر شده اند در ابتدائے حال و در مقام قلب سرزده باشند

ليس يمح نقصان بالشان ازين راه لاحق نمی شود.

اقول هذا من قبيل توجييد الكلام بما لا يرضى به الخصم اذ لهم مقامات شامخة ومراتب عاليتة، ولكل مقام عندهم علوم ومعارف اشار الى اجمال ذلك الشيخ الاكبر في مواقع النجوم والفتوحات وغيرهما من كتب ومن اراد الاطلاع على ذلك اجمالاً: وعلى ان هذه المعرفة من أي مقام فلينظر الى مجتد المعراج التحليلي من الرسالة الهلالية ومفتاح الغيب وغيرهما من كتب القولوني.

قال في الرسالة الهادية: وانما الحق سبحانه اذا سبقت عنايته في حق من اختار من عبده وشاء ان يطلع على خفايق الاشياء، على نحو تعييتها في علمه جذب به اليه بمعراج روحاني فشا بعد حال الانسلاخ نفسه عن بدنه وترقيته في عالم العقول والنفوس متصاعداً ماداً على العوالم العلوية طبقةً بعد طبقة متجداً بكل نفس وعقل اتحاداً ليفيد الانسلاخ عن جملة من صفاته واحواله المجزئية واحكام كثرته الامكانية في مقام نفس وعقل جملة بعد جملة بحسب ذلك المقام، هكذا يتحد بنفسه بالنفس الكلية فتصير كهي ويزول عنها ما كان عرضي حال التنزل المعنوي للتلبس بالمزاج العنصري، ثم يتحد ان كمال

معراج بالعقل الاول فاذا كمل اتحاد به، تَطَهَّر من سائر احكام الكثرة والامكان
التي هي لوازم ماهيته من حيث امكاناتها النسبية ما عدا حكم واحد هي مقترنة
كونه في نفسه لنا كما هو العقل الاول وذلك لا يتم الا بغلبة احكام الوجوب
على احكام الامكان على نحو ما سأشير اليه ان شاء الله تعالى، غلبت بها ثبتت
النسبة بينه وبين ربه وهناك يحصل لما لقرب الحقيقي الذي هو اول درجات
الوصول ويصح له بصفته الوجوبية الذاتية اخذ عن الله تعالى بدون واسطة
عقل او نفس او غيرهما من الوسائط العلوية والسفلية كما هو شأن العقل
الاول مع الحق ويتميز الانسان الحقيقي المشار اليه عن العقل الاول في بعض
مقامات القربة قبل الفناء الاخير والاستهلاك في الحق بان يجمع بين الاخذ
الاتم من الله بواسطة العقل الاول وباقي العقول والنفوس بموجب خاصية
حكم احكامه الباقي من الذي سبققت الاشارة اليه خاصية حكم وجوب كل فرد
من افراد العقول والنفوس وبين اخذ عن الله بدون واسطة أصلاً
بحكم وجوبه وهالتة تخيل مقام الانسانية الحقيقية الالهية التي هي فوق
المخالفة الكبرى وغيره من المراتب العلى ويستجلى من حيث المناسبة
المذكورة ما هو منتقش في علم الحق ومرئى فيه بالتفسير المذكور و
مقدار ظهور تعينه وبروزة من ذلك الوجود العلمى الى الوجود العيني بمقدار
سعة مزاجه حقيقية واستعداده الكلى وبحسب استقامة المرور وصحة
المحاذاة، والمساممة المعنوية، للنقطة الاعتدالية الالهية فيتساوى
نسبة الاطراف اليها، ونسبتها الى الاطراف فيذكر كل ما ذكرنا وغيره دون
حجاب ويتعقل الماهيات بتعييناتها الازلية على نحو تعقل الحق لها بالعقل
الازلى من حيث النسبة العلمية الذاتية الوحدانية العقلية ليس بموجب
امكانها النسبي لا شتر اك جمعها في معنى الامكان ولا على نحو تعيينها في تعقل المجوئين

بالعقول المقيدة، فإن لهذا النوع من الادراكات نقائص شتى، انتهى.

ثم قال فالماهيات هي التي قلنا لها انها عبارة عن صور التعقلات المتعددة
الالهية المتعينة في النسبة العلمية، ونتائجها، وبها تعدد الفيض الوجودي إليها^{٢٠}
بأثار خصوصياتها الفالائضة^{٢١} - يتميز كل منها عن الآخر فيدرك الفيض الواحد
الوجودي متنوع الظهور بتقدير التعيين تقدر أتابعا لتلك التعقلات الانزلية
العلمية، وحكم العلم منسحب عليها، ويتعلق بها وبلوازها على ماهي عليه
فتعقل العلم حال الشهود المحقق من حيث انه نسبة واحدة فقط يفيد الشعور
بصورة علم الحق نفسه بنفسه باعتبار اتحاد العلم والعالم والمعلوم وتعقل
امتياز العلم عن الذات الامتياز النسبي واشتماله على تلك التعقلات المفروضة
الانتشاء بعضها عن بعض، وتعقل بعقل بذات الحق عينه، اعني عين النسبة
العلمية ولواز تلك النسبة فيقيد معرفته اشتمال العلم على تعقلات شتى،
هي المعبر عنها بالمعلومات المتعلقة الانتشاء من المفروض وتضاعف الوجهة
والاعتبارات وكونها كثرة نسبية تابعة لنسبة واحدة يسمى العلم انتهى.

ثم قال والقرب من جانب الحق بكل من كانت احكام الوجوب فيه اقوى واثم
واغلب وصفات النقص والبعد ولواز من العبد حيث تضاعف فيه
وجوه الامكان واحكامها، ويظهر غلبتها على احكام الوجوب، ومحتد احكام
الوجوب وحدانية الحق بالفسير المذكور ومحتد احكام النقص الكثرة
والامكان، وتضاعف وجوه الامكان ينشأ من خواص امكانات الوسائط
الثابتة بين ما وجوده عن الحق فيتوقف على جملة من الوسائط، فتفاوت
الشرف من هذا الوجه هو بحسب صلة الوسائط لعدم تغير الفيض الذاتي
عن تقدس الاصلي والنزول عن هذه الشرف، بعكس ذلك، وثمرته برزخية
وسطية اعتدالية جامعة بين الطرفين مشتملة بالذات على كميات احكام

(٢٠) كتب المصحح الفاصية ولا يظهر له مطلب ١٢ (٣)، وتفيد ١٣ (٤)، المحتد يعني الاصل ١٢ سواتي

الوجوب والامكان اشقاً لا معتدلاً فعلياً من وجه، والفعالياً من وجه آخر تغاير الطرفين الا بمعقولية جمعها بينهما وهي الحقيقة الانسانية الكمالية الالهية وانها كالمرات للطرفين فمن تعينت مرتبة بالعناية والاستحقاق الذاتي والمناسبة الحقيقية في هذه البرزخية المذكورة لم يتميز في طرف الامكان بل نفس ماهية برزخية، وكونه مرآة للطرفين فيرتسفيه من حيث الانطباع المعنوي المشار اليه في آخر المعراج الوجود الواحد متعدد الظهور بالاسماء وصور الاحوال والصفات ينتشر به من الطرفين المذكورين سائر النسب والاضافات ظهوراً وظهاراً للتعددات الاعتبارية والتعلق المعنوية في وحدانية الحق من حيث نسبتها علم الازلي المضاف اليه الارتسام عند المحققين لكن لا اقول ان الارتسام في ذات صاحب هذه البرزخية المذكورة هو ارتسام مطابق الارتسام الاشياء في نفس الحق من حيث نسبة علمه الذاتي فان اصل الارتسام المطابق علومهم علوم الفعالية جزئية حادثة المحاكاة بل اقول ان نفس من هذا شأنه ترقب وتترقى وتتصعد وتجتوهر وتتسع فلكها وتتجدد بالجناب الاعلى وتشعل بنور الحق كما قال صلى الله عليه وسلم واثار اليه في دعائه بقوله عليه السلام واجعلني نوراً فيصير نوراً محضاً، وينفتح منه الظلمات الامكانية واحكامها التقيدية والجزئية فيصير مرآة لنفس الارتسام الازلي الالهي، فالقدر الذي يعلم من جانب الحق والاشياء يعلم على نحو ما يعلم الحق بعلم ذاتي لا موهوب ولا مكتسب وهذا العلم فوق العلم الدني الذي هو عند اكثر اهل الذوق اعلى علوم الموهوب واليه الاشارة لقوله تعالى وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ فانه علم احاطي فعلى اذا تعلق بشيء علمه من جميع وجوهه مجلان علوم الناس فانها علوم حادثة الفعالية تتعلق بالاشياء من حيثية

بعض الخواص واللازم دون احاطة، ولذلك كل من شعر بنقصانه نفى ان يكون مثل هذا علماً تاماً محققاً، كالشيخ الرئيس على ما وقف الداعي عليه من كلامه، وغرضه على رأي المشير في هذا المسطور وفي المقدمة، وحب هذا المقام البرزخي المذكور كما ينقش في مرآة باعتبار احد وجه المختص بطرف الامكان للوجودات العينية بحسب تلك الثقافات والاعتبارات العلمية الازلية، وكذلك يلزم في وحدته باعتبار احد وجهه البذوي يلي مقام الوجوب ولا تغاير وحدتها كل عدد ومعدود، وان من هذا الوجوب يتأتى له الاخذ عن الله بدون واسطة اصلاً بل يتحقق بما هو اعلى وافضل من ذلك، مما يتعد ذكره هذا مع تفاوت درجات الواصلين الى هذا المقام وتفاوتة حظوظهم من الحق بموجب خواص استعداد دلتهم الغير المجعولة انتهى -

قوله اين حقير نيز در آن وقت رسائل و معارف توحيد نوشته است، و چون آن نوشته را بعضي يار آن منتشر ساختند جمع آن را متعذر دانسته آن رسائل را بحال خود گذاشته نقص و حتى لازم مي آيد كه ازان مقام بگذرانند انتهى -

اقول ان التوحيد المكشوف للشيخ المجدد الذي اضحل بعد مدة ليس هو التوحيد المكشوف للشيخ الاكبر واتباعه من الوجودية بل هو ظل من ظلاله فكان مشهده هذا التوحيد هو الامر اللطيف الساري في الاجسام من العرش الى الثرى والنيل عليها جميعاً وفردى ولا شك ان لهذه الحقيقة صفات واسماء هي ظلال صفات الواجب واسماء، وتعين هذه المرتبة بالبداية فوق العرش وهو عند الشيخ مقام القلب، وفي كلام الشيخ المجدد اشارات الى ذلك يفهمها العارف بمراتب الوجود، وتجلياته،

ثم ان تلك الحقيقة كما ان لها سرياناً في الاجسام كذلك لها سريان فيما يتقدم عليها الاجسام ويوجد بعد وجود الاجسام كالارواح

الجزئية^(١) الحاصلة بعد حصول المزاج -

وأما حديث لزوم النقص على تقدير التجاوز فصحيح بالنسبة الى هذا المقام الذي كوشف فيه الشيخ المجدد بالتوحيد الوجودي، اذ لو لم يحصل العروج عنه كان ذلك فساداً عظيماً في المعارف وواجب علوماً شديعة يجب التنزه عنها، كما اشار اليه الشيخ المجدد في بعض مكاتيبه،

ومن شواهد ما ذكرنا ان الشيخ المجدد كتب الى شيخه اموراً كشفت له مما يتعلق بالتوحيد الوجودي وكتب في اشعاره هذه الايات هـ
 اے دريغا کين شرعيت ملت اعماي است ملت ما کفر مي ملت تر ساي است
 کفر ايمان زلف دروخته آن پري نيماي است کفر ايمان هر دو اند راه مايکتاي است
 فكتب اليه شيخه في جوابه، ديگر آن رباعي لمحمد انه قد نوشت بودند در غايت سفاهت است حاشا که قابل آن مقبولي باشد زنهرا، ادب نگاهدارند کارخانه الهي محل استغفار و غيرت ست والسلام،

فهدا صريح في ان هذا التوحيد لم يكن اضلالاً بل معلولاً، ولا مما ذهب اليه الوجودية في منتهاء كمالاتهم، اذ لا شك ان حفظ المراتب وتمييز الخير والشر من ضرورياتهم ولقد بالغ في ذلك متوغلوه هم، وعقد الشيخ محب الله الاله آبادي مع علوه في التوحيد باباً في كتابه المسمى بترجمة الكتاب لاجل هذا المطلب، وأما التوحيد الذي هو مكشوف محقق الصوفية الوجودية فيشير اليه ما نقله صاحب الاسفار عن القولوي في مباحث الالهيان والوجوب وحاصله انا عرضنا معارفنا ومواجيدنا على الكتاب والسنة فوجدناها مطابقة لها حرفاً مجزئاً ولم نجد فيهما ما يخالفها، وعلمنا انها مدلول ظاهر الكتاب السنة فاي من هذا من ذلك واياك ان تلبس احد سبابا لآخر -

قوله وبالجملته امثال هذا المقال في مكاتيب أكثر من ان يحصى -

اقول سلمنا ان مكاتيب مشعونة بالانكار على القول بالاتحاد والعينية الرد على الوجودية والانكار على الشيخ الاكبر والعارف الجامي ولكن لا يخفى على المحقق ان الحق ماذا، وهل الوجودية يرجع اليهم هذا الانكار ام لا، واما السفها المحجوبون بالالفاظ على المعاني فهم خارجون عن استهال الخطاب فضلاً عن معرفة الحق والصواب،

قوله فنع هذه التصريحات من الغريقتين الدالة على كمال المغيرة وخاية البعدين المذهبين حمل كلامهما على محل واحد مما يوجب العقل السليم - **اقول** كل اناء يترشح بما فيه قد ظهر من كلامه ما نواقع في ورطة الحيرة والضلال بسبب اختلاف الالفاظ والاقوال وقد فقت عین بصيرته فلا يستطيع ان يفتحها الى الواقع ونفس الامر فيعلم مقر كل قول ومسقط كل اشارة، وانطبع الله على قلبه وجعل على بصره غشاوة فن يهديه من بعد الله ثم نقول كيف لا يحمل كلامهما على محل واحد والحال انهما كلاهما يحكيان عن محل واحد، وهو ذات الحق وصفاته واثارة وافعاله ولسبت الذات الى الكون وكل منهما حاكي صدق وقائل عدل وكل منهما سالك على مسلك واحد وهو المسلك المحمدي والطريق الاحمدي صلوات الله وسلامه عليه فلا اختلا بينهما الا في الفروع والانتظار دون الاصول والنظورات فلا ينجح التطبيق بينهما الا من اكف عقله وفسد قلبه وسفه نفسه وجهل ربه ولم يومن برسوله ولم يعرف اولياءه بالعظمة والكرامة اعادنا الله من حاله وسائر المسلمين -

قوله ولعل لكلامه وجهاً لست احصله -

اقول اصدق كلمتي في هذه الرسالة هذه الكلمة وليست صاحبها بداً بها اولاً من غير ان يخوض في اباطيل الواهية، وينهمك في اكاذيب الفاسدة فان من فق الرجل ان يقول لما لا يعلم لا اعلم -

(وجوه التطبيق) وأعلم ان لنا في اثبات التطبيق وجوهاً كثيرةً ونحن نذكر منها ثلثاً^١
 الأول ما مر من كلام الشيخ ابن العربي ان الكمال لا يكون بينهما اختلاف في الحقيقة
 وما وقع في مكشوفات شيخنا ان الوجدان لا يكون الاحكاماً -

الثاني انه على تقدير نفى التطبيق يلزم تخطية احد الفريقين وتخطية احد
 هذين الفريقين العظيمين من خواص المسلمين في مثل هذه المسئلة العظمى
 لا يتأتى من مسلم عاقل -

والثالث ان شيخنا مع شيوخ كما لم يرى كل قول في مقراً، للتطبيق مكشوف
 له وهذا الوجه اقوى الوجوه عندنا فافهم وتدبر والله اعلم واكبر -
 قوله قال وبالجمله فالقول بان حقائق الممكنات عكوس الاسماء المنطبقة
 في الاعداد المتقابلة لها ليس مخالفاً لكلام الشيخ ابن العربي واتباعه وكم لهم
 من تصريح او تلويح بهذا المعنى -

اقول في كلامه اجمال لما فصله اولاً وقد مر من شرحه وقد اورد بين هذا
 الكلام والكلام الذي سبق نقله معنى رابعاً للاحقائى الممكنات وهو معنى ما به
 تحققها، و اشار الى اجمال هذين المعنيين اعني الثالث والرابع بهذه الجملة
 والجملة التي نقلها صاحب الرسالة بعد هذا ،

وحاصل هذا الكلام ان حقائق الممكنات بالمعنى الذي يدعيه الشيخ المجدد من كونها
 عكوس الاسماء والصفات انعكست في مرايا الاعداد المتقابلة لها ليس مخالفاً
 لما ذهب الوجودية فانهم وان ادعوا كون جميع الممكنات شئوناً للوجب
 تعالى، فلا شك عندهم ان هذه الشئون الامكانية الكونية غير بوجه
 ومن ذلك الوجه يكون فيها تركيب من عدم ووجود خاص هو ظل من ظلال
 الوجود المطلق بحسب صفاته كما مر نقلاً عن كتاب الازلية وعن كلام المحقق
 الدواني، والعارف الجاني والمحقق عبد الشهيد شارح اللوائح وغيرهم،
 فانه أعلم ان الشيخ المجدد ذكر في المکتوب الاول من المجلد الثاني ان العدم

الواقع في كلام الوجودية ليس هو هذا العدم الذي اثبتناه نحن حيث قال -

سؤال صاحب فتوحات مكتبة اعيان ثابتة رابره زخ گفته است بين الوجود والعدم ليس عدم بطوره اوينز داخل حقائق ممكنات گشت فرق درمیان این تحقیق دان قول چه بود

جواب بر زخ باين اعتبار گفته است که صور علمیه را دور و است و روى است

که بوجود دارد و بواسطه ثبوت علمي و روى است که بعدم دارد و بواسطه عدم خارجي

لان الاعيان ما شئت را تحت الوجود الخارجی عنده و عدمی که درین تحقیق اندراج یافته

است حقیقت دیگر دارد و همچنین آنچه در عبارات بعضی اعزّه که اطلاق عدم بر ممکن رفته

است مراد از آن معدوم خارجی است نه عدمی که بالا تحقیق یافته است انتهى کلامه

والحق ان العدم الواقع في كلام الوجودية محمول على معان مختلفة في مواضع مختلفة

منها قولهم الاعيان الثابتة بر زخ بين الوجود والعدم والظاهر ان العدم فيه محمول

على ما ذكره الشيخ المجدد من كونها لا يقتضى الوجود والعدم لذواتها كما يحكم به

النظر الجلي لكن النظر الدقيق يحكم بان حقيقة الخط الحجاب بين النور والظلمة

هو عين الحد المتوسط الآخذ من الطرفين كيف لا وحمل ليس بوجود ولا معدوم

وكذا حمل هو قابل للوجود والعدم عليه حمل اولى ذاتى فالحقيقة البسيطة الامكانية

في نفس جوهرها زوج تركيبى من وجود وعدم ضعيفتين هذا حال مطلق الممكن

ثم لا شك ان الحقائق الخلصة بعضها اشبه والنسب في نفس جوهرها مع

بعض الصفات دون بعض فهي ظلال لها دون غيرها كيف لا وعلم الممكن اشبه

شيء به من صفات الواجب هو العلم دون القدرة فالحقيقة بطن هذا القول

وسوه هو بعيد مذهب الشيخ المجدد

ومنها قولهم الاعيان الثابتة في العدم ما شئت را تحت الوجود والعدم في

هذا القول محمول على العدم في الخارج وكون الاعيان برازخ بين العدم والوجود

الخارجي لا ينافي هذا القول بالمعنيين الذين ذكرناهما بل كونها برازخ بين الوجود

والعدم في الاصل متفق فصحيح المصحح حقيقة ولعله فقط والداعلم ايضا كتب المصحح بالخط الواجب لا لغيره بل لطلب العلم

والعدم بمعنى آخر دقيق سبق ذكره، اسم مرتبة الثبوت الذي هو شيخ بجوهرها^(١)
 اصل لمرتبة كونها برازخ بين العدم والوجود الخارجيين وكذا كونها برازخ
 بين العدم والوجود الخارجيين لئلا ينفى كونها ما شئت راغحة من الوجود فان المقصود
 من هذا القول هو انساب الوجود الحقيقي الخارجى الاصلى عنها. ولا شك انكذلك
 والا لزم انقلاب الحقائق اذ حقائقها متألفة من الوجود والعدم يمتنع ان يصير
موجودا حقا، واما كونها برازخ بين الوجود والعدم فمن حيث قبولها للوجود
 الاضافى الخيالى الظلى،

ومنهما ما وقع كلامهم فى بيان تجدد الامثال ان الاشياء يتعاقب عليها الوجود
 والعدم لا شك ان هذا لعدم مغائر لما اثبتته الشيخ المجدد وقد تصدى لذلك
 الشيخ المجدد فى بعض رسائله وكذا ما وقع فى قولهم بالاعدام الازلية للاشياء
 المرتفعة بانصباعها بالوجود،

ومنهما ما وقع فى قولهم العالم هو عين العدم وان مرآة الوجود هو العدم التيقن
 ان هذا العدم هو العدم الذى ثبتته الشيخ المجدد الا انه فصل فذكر لكل صنف عدما
 يقابلها، وهو اجملوه فذكروا ان مرآت الوجود وكما لا تـ هو العدم المقابل لها،
 ولعلمهم فصلوا ذلك ايضا ولم تطلم عليه

(اطلاق الاسم والصفة) ثم اعلما ان الشيخ ذكر فى كلامه السابق
 الاسماء والصفات واكتفى ههنا بالاسماء فقط، وكلا الامرين صحيحان وذلك
 لان الفرق بين الاسماء باحد الوجهين -

الاول ان الاسم يطلق على الذات ويحمل عليه دون الصفة، فالاسم
 عبارة عن الذات معتبرة مع صفة من الصفات الثبوتية او السلبية
 او الحقيقية او ذات الاضافة هذا عند الجمهور

واما عند الوجودية، فالاسم عبارة عن مطلق الوجود مقيدا بصفة من الصفات

واعتبار من الاعتبارات وشان من الشئون ومظهر من المظاهر فيشقل الاسماء
الثابتة لمرتبة الألوهية والاسماء الثابتة لمرتبة الكونية، وأما الصفة فتطلق
عندهم على الشئون والاعتبارات الخاصة بمرتبة الألوهية - بل كثير ما
يتبادر منه الامهات السبع فقط -

والثاني ان الاسم يطلق على ما وقع به التسمية في الشرع، والصفة اعلم من
ذلك ولما كان المراد من الاسماء ههنا الاسماء الثابتة في مرتبة الألوهية
امهات وفروعاً بالاعتبار الاول فالاسماء والصفات متساويان وكان ذكر
احدهما ذكراً للآخر ولكن لما كان الغرض في الجملة الاولى حكاية مذهب
الشيخ المجدد وكان أكثر ما وقع في كلامه للفظتان معاً، فاجمع الشيخ أيضاً ذلك
بينهما، وكان الغرض ههنا التنبية على ما مر أكتفى ههنا بالاسماء فقط،
وأما من قال ان الاسماء غير السمي فقد اراد بالغيرية جواز انفكاكها عن الذات
الذات الالهية وهوينافي ما ذكرنا -

قوله أقول سلمنا ان امثال هذه العبارة، وقعت في كلام الشيخ ابن العربي
واتباعه تصريحاً وتلويحاً، لكن قد عرفت ان مراد الشيخ المجدد من حقائق
ههنا ليس ما يسمونه الوجوديون بالاعيان الثابتة -

اقول قد عرفت ان مراد الشيخ المجدد بحقائق الممكنات هو الذي يسميه الوجوديون بالاعيان الثابتة
وصائق الممكنات عند الفريقين هي الصور العلية الالهية للاطوار الخاصة من مظاهر الحق بجله وتعالى
ولكن الشيخ المجدد لما فهم من كلام الوجودية ان العينية عند سم العينية المحضة
بالغ في اثبات الغيرية الواقعية في الجملة، فتوهم بعض السفهاء من كلام
الغيرية المحضة، فدخلوا العبارتين الواقعيين من الطائفتين واحد على الصفة
لا فرق بينهما الا في البيان والتعبير،

قوله بل مراده ما ذكرنا في المسئلة الثانية من الماهيات الممتزجة الثمانية -
اقول ما سبق من الماهيات الممتزجة الثمانية في كلام الشيخ المجدد لا يخالف

مذهب الشيخ الأكبر والوجودية، اذ هم لا يمنعون ان يكون بعض الشيون
وهي المسماة بالشيون الانفعالية الكونية متمزجة من ظل الصفات ومقابلاتها
من العدميات ويكون هذه الشيون من حيث خصوصية مرتبتها غير المطلق
في مرتبة اطلاقه - ومجده، وان كانت قائمة بـ قيا ما قدسياً و متحدةً مع في مطلق
الوجود الشامل بجميع المراتب الاصلية والظلية والذاتية والعرضية والاستقلال^{لته}
والافتقارية بل عيـنه من حيث الظهور فلا فائدة في هذا الاضطراب اصلاً -
قول فلو كان مراد هؤلاء الكبار من امثال هذه العبارة ايضاً هذا فنعين المراد،
اقول قد ثبتت بحمد الله تعالى ان مراد هؤلاء الكبار من الوجودية غير مخالف
لمعتقد الشيخ المجدد و مراد هؤلاء الكبار من الشهودية هو بعينه ما ذكره الوجودية
فهذا هو عين المراد في محل التطبيق هـ

بالحمد كما هر أن نقش که خاطر می خواست آمد آخري پس پرده تقدیر پرید
تعرلنا ان نقول هذه العبارات من الشيخ المجدد لا تدل على الغيرية اصلاً وانما
النصوص الدالة على الغيرية غير هذا، فالافتاق في هذا القدر لا يكفي في
كونه عين المراد،

قول فهم ايضاً من اهل وحدة الشهود لا من اهل وحدة الوجود،
اقول سلنا انهم من اهل وحدة الشهود ولكن من اين لك انهم ليسوا من
اهل وحدة الوجود وما هي الاخرية بلا مزية، واقتراع مزخرف شيطاني وتلبس بلبس
قول فلاننا نراهم انما ننازع من يخالفنا لا من يوافقنا، فافهم والصف،
اقول من اين انت يتألى لك ان تنازعهم هـ مگر موشه بخواب اندر شتر شد
ولنعنم ما انشد السيد الشريف في بعض مجالس دروسه هـ

يقولون هذا عندنا غير جائز فمن انتم حتى يكون لكم عند
تحران الشيخ المجدد لاشك انه لا يخالف الوجودية في الحقيقة وانما خلافة
في العبارة فقط

وأما أمثال صاحب الرسالة فهم في قيد الجهل البسيط ما سورونا وبالجهل المركب مغرورون لا يتأقوا لهم الخلاص وقد قال الله تعالى وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ وإن رجعوا إلى الفهم والانصاف وإن كان ذلك بطريق فرض المحال فقتضاها ما إن إيقاع الخلاف بين هاتين الطائفتين العظمتين من المسلمين بل بين الشيخين المنتخبين من بين العرفاء والواصلين في مسئلة من مسائل الذات والصفات التي هي مبنى جميع علومهم وأساس سائر معارفهم وتخطية أحدهما في ذلك البطل لعلوم كثيرة مفاضته من عند الله... لتدبير الإلهي القائم على عباد الله وتبغيض بين الاحبة وتلبيس للمسلمين قاطبة. أخرج أحمد في مسنده، والبيهقي في شعب الإيمان عن عبد الرحمن بن غنيم وإسحاق بن زبيد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال خيار عباد الله إذا رأوا ذكراً لله وشرار عباد الله المشاؤون بالقيمته والقول بين الاحبة الباغون المراءو والعنت وأخرج مسلم عن تميم الداري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال الدين النصيحة ثلاثاً قلنا لمن قال لله وكتابه ورسوله والائمة المسلمين وعامتهم.

وأخرج البوداؤد والترمذي عن أبي الدرداء قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أخبركم بأفضل درجة الصلوة والصيام والصدقة قلنا بلى قال إصلاح ذات البين وفساد ذات البين هي الخالقة وفي رواية الزبير لا أقول تحلق الشعر ولكن تحلق الدين ومن أعجب ما وقع لصاحب الرسالة أنه يكثر ألا كاذب ليفسد بين الناس وقد رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم في الكذب للإصلاح بين الناس حيث قال لا يحل الكذب إلا في ثلاث كذب الرجل امرأته ليرضيها، والكذب في الحرب، والكذب ليصلح بين الناس وأشد شناعة بالمرء أن يقصد الإفساد بين الناس ثم يجعل الكذب وسيلة

في ذلك، فما اتبع المقصود، وما اتبع الوسيلة،
فائدة جلية (في تعيين المراد من كلام الاكابر) أعلم ان لنا في تعيين
المراد من كلام المحققين وجوهاً ينبغي ان نذكر بعضها هنا.

فأحد ما ان يكون المراد من الذات الالهية هو الغيب المطلق والذات الصرفة
المجردة عن جميع المظاهر والملابس ويجمل ما يدل على العينية والغيرية من
كلام الفريقيين، وكذا ما في بيان التنزلات بعضها على كلام الآخر وبعضه
على معارف تفرد أحدهما بكشفها، وتعيين لكل من دعوى العينية والغيرية
من الوجودية والشهودية سبب من جهة تفاوتهما في سلوكهما، ومصلحة
زما بينهما، وحكمة من الحكم الالهية في خلقه، وقد سبق هذا المسلك مفصلاً
وهو افضل المسالك اذ فيه تحفظ تام بكلام مرتبتي الشيخين في كمالهما ورفعته
قدرهما، وغور نظرهما، في المعارف الالهية،

وثانيهما ان يجعل منتهى اشارات الوجودية حضرة الوجود المنبسط من حيث
ظاهرة وباطنه اى الاستعداد المذبح فيه ويجعل هذه المراتب كما يشعر
كلام بعضهم راجعة الى مراتب واعتبارات فنقول الوجود المنبسط
من حيث ذاته هو الذات البحت واذا اخذ لا بشرط فهو حضرة الاحدية
الجمع، واذا اخذ لا بشرط لا فهو حضرة الاحدية المجردة، واذا اخذ لا بشرط
شئ، فاما بشرط جميع الاشياء فهو مرتبة الواحدية او بشرط شئ معين
فهو مرتبة حقيقة من الحقائق الالمانية، فالحقائق الالهية ههنا ليس فيها
تعدد في الخارج، والحقائق الكونية متعددة فيه، والاسماء ان اعتبر
في مرتبة استعدادها القديم الازلي. اقوة، فهو حضرة غيب المعاني والاسماء
والايمان الثابتة، فليس هناك ظهور في نفسها لنفسها ولا مثالها، بل الوجود
فقط، وان اعتبر من حيث تلبس الوجود بها وقيامها به وحصولها بواسطة
وظهورها لنفسها ولا مثالها، نسبت بان كان مجيد، بدد كالعقل فقط فهو

عالم الارواح والخيال فهو عالم المثال او الحس فهو عالم الاجسام والشهادة
 والمرتبة الجامعة لها مرتبة الانسان الكامل ويجعل مسقط اشارة الشيخ المجدد
 الذات الحقبة التي هي اعلى وابهى فيكون مذهب الشيخ المجدد ادق والطف
 من مذهبهم ورح يكون الدبرة والانهدام على الوجودية عند الخصام
 وثالثها ان يجعل محمل كلام الشيخ المجدد التجلي الاعظم ويجعل مرتبة تجرده
 ونزاهته مرتبة الذات ويجعل وجوده الخاص الذي هو عين ذاته ايضاً
 مرتبة الذات ويجعل النسب اللازمة له شيئاً ذاتياً كما يلزم على الحكماء
 في مسئلة الصفات ويجعل هذه النسب من حيث تعينها في الوجود الخارجي
 صفات زائدة كما هو مذهب المتكلمين في الصفات ويجعل الفيض الظاهر الواحد في
 والنور النبث الاحدى عنه جل وعلا تنزل الوجود وقد تقرر عند المحققين من
 اصحاب التجلي الاعظم ان له احاطة بمافي الوجود المنبسط بفيضه غير احاطة
 الوجود المنبسط به ويجعل الوجود المنبسط طرف الغايح والتجلي الاعظم الذي هو
 متوطن في شبح جرمه موجود اصيلاً وما سواه موجوداً خارجياً بطريق الظلية
 اى الوجود الاضافي وحقائق الاشياء الالهية الثابتة في اول هذا الوجود المنبسط
 مرتبة الاسماء والصفات والاشياء من حيث ثبوتها في مرتبة علم هذا التجلي خالق
 الممكنات والوجودات المخلوقة الحادثة الباطلة في نفسها القائمة بفيضه عالم الامكان
 على تفصيلات وتحقيقات مفصلة عند الشيخ المجدد في رسائله ومجل النقطة النورية
 المذكورة في كلامه على الطلسم الالهى المسمى بالظهور والعرش والتدلى كل محل التعيين
 الوجودى على المرتبة المسموعة عند الوجودية بالقلم الاعلى،
 ويجعل محمل كلام الوجودية مرتبة الذات البحت ورح يكون الفضل للوجودية او
 مذهبهم احق وادق فيكون الدبرة على الشهودية عند الخصام
 ورابعها ان يجعل كلام الوجودية الوجود المنبسط ومحمل كلام الشيخ المجدد التجلي الاعظم
 والتفصيل مامر وصورة التطبيق على الوجه الاول عن هذه الوجوه الاربع وقد

مفصلاً وما على الوجه الثلاثة الباقية فبان يقال كل من المذهبين واقع ومطابق له وصادق في مرتبة من مراتبه، ولا تعارض بينهما في النزاع بين الفريقين ليس بوارد على محل واحد، وكل من الغيرية والعينية المرتبتين عن الفريقين وجه صحيح،

وهنا وجه آخر منها ما هو أشد تحقيقاً في ذلك تركنا ما الضيق المقام واتصلها مزيد بسط في الكلام وشرح للمذهبين يوتي علمها المخلصون من عباد الله وليس للسفهاء الجهلاء منه نصيب كيف به وليس لهم نصيب من هذا القدر الذي تصدينا لبيان وجه الكفاية لمن اكتفى -

قوله قال والقول بان حقائق الممكنات هي الاسماء بمعنى ان الاسماء هي المتأصلة في الوجود، ولها ظل في الطرف المقابل يسمى باعيان الممكنات، أو بمعنى ان العارف رب من الاسماء وهي حقيقة التي يرجع إليها، ليس مخالفاً لكلام الشيخ المجدد ولو شئنا لاقتنا براهين كثيرة من كلامه على كلامه -

أقول غرض الشيخ من هذا الكلام رفع النزاع الواقع في استعمال حقائق الممكنات في الاسماء والصفات أيضاً، كما ان غرضه من الكلام السابق رفع النزاع الواقع في معنى الاعيان الثابتة، والماهيات الالمكانية، واستعمال حقائق الممكنات فيهما، وقد تبين بهذا القول ان اطلاق الحقيقة على الاسماء والصفات باي معنى اما تحرير الاول - فنقول قد ثبت ان الشيون الالهية مشتملة على قبيلتين قبيلة تسمى بالاسماء والصفات، واخرى تسمى باعيان الممكنات، وان القبيلة الاولى منطبقة على الثانية، والثالثة على الاولى وبينهما ربط مصحح لان يسمى احدهما اصلاً والآخر ظلاً، وكذلك هذه بط مصحح للتعبيرين احدهما ان حقائق الممكنات هي ظلال الاسماء والصفات منطبقة في مراها الاعداد القليلة ثانياً فيهما ان حقائق الممكنات هي الاسماء والصفات، وبهذا القدر يتم التطبيق مجسلاً لواقع كثر فنقول كما ان التطبيق حاصل في الواقع كذلك حاصل في التعبير ايضاً، وذلك

ان الحقائق الممكنات بمعنى الماهيات الخاصة من المراتب الـمكانية كما يعتبر عنها بظلال الاسماء والصفات في مـرايا الاعداد عند الشهودية كذا لك يعتبر عنها بها عند الوجودية، واستعمال حقائق الممكنات حين يستعمل في الاسماء والصفات بمعنى آخر من معاني الحقيقة عند الوجودية واقع عند الشيخ المجدد أيضاً بذلك المعنى كما قال في المكتوب التاسع والمائتين من الجلد الاول،

بأيـدـهـاـنـتـكـهـحـقـيـقـتـشـخـصـعـبـارـتـازـتـعـيـنـوجـوبـيـاـسـتـكـتـعـيـنـاـمـكـانـيـاـنـشـخـصـظـلـاـنـتـعـيـنـاـسـتـوـاـنـتـعـيـنـوجـوبـيـاـسـمـيـاـسـتـازـاـسـمـاءـاـلـيـجـلـسـلـطـانـهـكـاـلـعـيـلـمـوـاـلـقـدـيـرـوـاـلـمـرـيـدـوـاـلـمـتـكـلـمـوـاـمـثـالـهـوـاـنـاـسـمـaـلـيـجـلـشـانـهـرـبـaـنـشـخـصـاـسـتـوـمـبـرـاـفـيـوضـوجـوبـيـوـوـاـلـوـاـبـعـوجـودـاـوـ،

وأما الثاني فقد أشار بقوله ان الاسماء هي المتأصلت في الوجود، وبقوله وهو حقيقة التي يرجع اليها الى ان اطلاق الحقيقة عليه بمعنى مابتهتحققه وقوامه، وأعلم ان حقيقة الشيء بهذا المعنى ليصح ان يطلق على امور كثيرة فالاسماء الخاصة الجزئية - اصول بلا واسطة وبعض الاسماء الجزئية اصول بعض والاسماء..... اصول بواسطة الاسماء الجزئية واصل الاصول هي الذات الالهية، ولما لم يكن للشيء من حيث ظله وبناظر الى اصله استقلالاً، وان كان له بالنسبة الى ظلاله وفروعه اصالته، فاطلاق الحقيقة عليه من هذا الوجه صحيح بمعنى ان الذي به تحققها، وقد صرح الشيخ المجدد في غير موضع من مكاتيبه بان افعال الحق اقرب الى الخلق من انفسهم وصفاته اقرب اليهم من افعالهم وانفسهم وذات اقرب اليهم من صفاته وافعالهم وانفسهم والتحقيق يقتضي ان الاقوى في اصالته الحقائق الـمكانية الذات ثم الصفات ولنسبته توسط الصفات الجزئية بين الصفات الكلية، وتوسط الشئون الوجودية بين الذات والصفات، اضعف من نسبة توسط الصفات بين الممكنات

والذات، فاصالة اتم واقوى، ثمر الصفات، وتوسط الشئون، والصفات الجزئية
اشبه بتوسط وجب الاصل بين الاصل والظل بخلاف الصفات بالنسبة الى الذات
فان لتوسطها بالنظر الى الذات مع هذا الوجه وجهاً اخر من حيث استقلالها
في مرتبتها، واستقلال الذات والشئون الجزئية في مرتبتها، وانما اورد بين
الوجهين كلمة اول ثبوت العموم بينهما مطلقاً، ان اريد من قوله التي يرجع
اليها الرجوع آخر الامر على وجه التمكن والاستقلال فيه فالاول اهم
مطلقاً من الثاني، ولثبوت العموم من وجه ان اريد به الرجوع حيناً بعد حين
وذلك لان العارف كثيراً ما يكون في اصلة ومستقر امره محمدى المشرب
مثلاً، ويكون في ابتداء امره مربى الاسم الموسوى مثلاً، اولان العارف يكون
من ظهور مقتضيات فيه أكثر عن غيره، ويكون اندراج تحت هذا الاسم
أظهر، وانتساب اليه اقوى فخص ذلك لمزيد تميزه، اولان هذا الاستعمال
اشهر في كلام الشيخ المجدد، وكثير فيكون النسب الاستشهاد، والعارف من يفاض
عليه العلوم بعد اقتضاها بالفناء التام عنه، والبقاء بالحق بوله معارف آخر ايضاً
وتى قوله على كلامه اشارة الى ان كان المناسب للشيخ المجدد حديث وجه كلاماً
من الوجودية مشعراً بان حقائق الممكنات هي الاسماء والصفات، ان يجمل على
هذا المعنى الموافق لمذهب لا على المعنى المشهور عندهم بالاعيان الثابتة
وعنده بمقتضى الممكنات حتى يرتفع الخلاف ويحصل الاتفاق والله تعالى اعلم
وعلى اتم واحكم

قوله اقول قد عرفت ان الموافقة بين القول المذكور، وكلام الشيخ المجدد انما هو
في ان الاسماء هي المتأصلة في الوجود، ولها ظل في الطرف المقابل لا فيما يسمى بالاعيان
الممكنات عندهم لاء الكبار وليس في كلامه اثر منه كما لا يخفى على من تصفح مكاتيب
اقول لا يخفى على من تصفح مكاتيب الشيخ المجدد وكتب المحققين من الصوفية الوجودية

ان مرادة من المتزجات الثمانية وما يسمى بالظلال المتزجة هو هذا القسم الخاص من شيون الواجب عند الوجودية. وحديث العينية والغيرية قد قلع اساس من قيلول فالمسمى باعيان الممكنات عند الشيخين هي ظلال الاسماء الوجبة في مرياي الاعداد المقابلة لها. وكلام الشيخ المجدد مشحون بذلك وقد سبق حاصل ما فهم من التوحيد الوجودي وان ليس الامر كذلك عند محققينهم، وان دعوى خلافه في ذلك غير مسموعة.

قوله قال محمل كلام الشيخ المجدد انه وجد بعض مقال الشيخ ابن العربي واتباعه فصله على ما يخالف وجد انه

اقول المراد من المحمل ههنا ليس معنى كلامه ومراد اشارته اعني الامر الناعت له على مخالفة الشيخ الأكبر وحزبه والمراد ببعض كلام الوجودية ما هو غير واف بتمام المقصود وغير مفسر بالتفسير الشارح النافي للاختلافات، وذلك لان وجد ان جميع مقالاتهم من قبيل المتعذر المستحيل،

والتفصيل في ذلك ان النسبة الثابتة بين الحق والوجود والنسبة والحقائق الامكانية علماً وعيداً، وبين الذات والوجود والنسبة، وبين مرتبة الارضية والتعريف الاول وكذا الذين سائر العاليات وبينها وبين السافلات نسبة مجهولة الكيفية، مغائرة لجميع النسب الواقعة فيما بين السافلات وفلك العبارة

تأصل من الاحاطة بحقائق الذات والصفات ونسبة كنهه 'قانوني' في الحادية وغيره من مبدءه ولعمري ما يتبين

وان قميضاً خيط من نسج تسعة وعشرين حرفاً عن معاليره قاصر -

واللعقول من حيث قوتها المفكرة، واستعمالها في مخزونات الخيال والوهم محد لا يجاوزها. والامر في نفس القدس عن التلبس بالنسبة المعاني والعبارات فما اخبر من اخبر الاعن وجه دون وجه وشان دون شأن وساحة الربوبية اوسع من ذلك كله كما ظهر لمن يتبع مقالات اهل العالم ومذاهب الملل والنحل واذا كان الامر كذلك فلا يخفى -

ان نسبت ما ذكر الى ما لم يذكر كنسبة المتناهي الى غير المتناهي، ثم نسبت مذكرة
خاص الى جميع ما ذكر كنسبة واحد الى الف الف الف بل أكثر، ونسبة ما يجده
الواجد المقتش عن مذهب جماعة مثل ذلك، ونسبة ما بين واحد من اصحاب
المذاهب الى ما لم يبين من مذهب ذلك، ثم بعد ذلك يضل العقول
في حصر الامر في مقولة واحدة، فيقع التناقض بين وبين غيره بالضرورة،
(حمل الشيخ المجدد كلام الوجودية على غير محمل) واما حمل الشيخ المجدد كلام
الوجودية على غير محمل فظاهر من ان يخفى، وأكثر من ان يحصى، كيف وقد سردنا
من هذا الباب جملة كثيرة في ماضى من القول، ولا بأس بان نورد ههنا ايضا
على سبيل القليل ما يليق بهذا المقام

فنقول قال الشيخ المجدد في المكتوب السادس والسبعين من الجلد الثالث عجبت
كه شيخ محي الدين بن العربي دو تعين را وجوبی گفته است و سه تعين را امکانی في الحقيقة
جميع تعينات داغ ظليت و را آنهم امکان دارند هر چند از ممکن تا ممکن فرق بسیار است
ويكفي قديم، و ديگر حادث بود ما هم از دائره امکان خارج نيستند و بوسه از عدم دارند
ولا شك ان عدم التعينات العلية والخارجية من قبيل الواجبات بالغير ليس
بمستنكر عند احد من العقلاء، فلا بد ان الشيخ المجدد حمل كلام الشيخ الاكبر
على ان هذين التعينين عين الواجب بالذات من جميع الوجوه فلهذا استبعد
وتعجب منه لا متناع تعدد الواجب لذاته وظاهر ان هذا ليس من مذهب
الشيخ الاكبر واتباعه من الوجودية في شئ بل مرادهم ان الاشياء في مرتبة
تمييزها العلمي ليس لها في الخارج عين زابد على الذات متميز عنه تميزا
خارجيا، وان كان تميزا واقعيا بخلاف التنزل العيني فان للاشياء بحسب
تمييزها في الخارج وزيادة على صرف الذات وان لم يكن لها في الخارج قيام بنفسها
بحال الاوصاف الانتراعية مع موصوفاتها، وكذلك الاشياء في المرتبة
العلمية عندهم متلبسة بالعدم الخارجي كما هو الشائع في قولهم الاعيان

الثابتة ما شئت رائحة الوجود، وهذا العدم هو النافي بوجوبها بالذات فكيف
يرد عليهم قوله وبوجه عدم دارنده والاصل في ^(١) عن حضور
الاشياء في حضرة العلم الواجب ان يعلم ههنا ^(٢) تجلياته
وظل من ظلاله، وهيهات مراد الصوفية من ذلك بل مرادهم من لذاته
بذاته من غير تعدد، الا بالنسبة العلمية، ومع ذلك فالاشياء عندهم في هذا المرتبة
^(٣) الخاصة غير الواجب وان كانت من حيث القيام به والقوم بذاته
وصفاته واسماء عينها ^(٤) والعلم الذي له ستة الظلثة اسفل منه بمرتبة
او مرتبتين، نعم الحق مرتبة ظهوره في صفته العلم، شمول واحاطة هما من
ظلال شمول المرتبة العلمية النسبية واحاطتها،

وتمام التحقيق في هذا المقام صوفنا عنه العنان تحرزا عن فتنة السفهاء وعلى
هذا القياس اكثر اعتراضاته على الشيخ الاكبر، وتقباطه عليه في مباحث
السلوك والاحوال والتجليات البرقية وغيرها والتغولات والعينية والغيرية
وبيان منتهى الكمال وغير ذلك، فانها غير واردة عليه وعلى اتباع اصلا،
وان قصر عن ذلك فهم الجهال القاصرين بقصور باعهم في العلم وعدم
مهارتهم في التخلص عن المصطلحات الى المعاني المقصودة، وجبودهم على
ظواهر الالفاظ، وحرمانهم عن مشاهدة مخدّات الحقائق، وكذا اكثر
من يعترض على الشيخ المجدد وينتعب عليه في معارفه الخاصة انما يحمل على ذلك
الجهل بمصطلحاته والعصبية والاستكبار عن اخذ العلوم من اهلها.

وعندنا ان الشيخ المجدد محقق فما قاله من معارفه ومكشوفاته دون ما نقله عن غيره
او فهمه عن غيره، فاي ايك وسوء الظن باولياء الله تعالى وحزبه كيلا يكون
مصدقا لقوله عليه السلام "من عادى لي وليا فقد اذنته بالحرب" نعوذ بالله

(١) بياض (٢) بياض (٣) بياض (٤) كان في الاصل السرفيه وكتب

من غضبه وغضب رسول، وغضب اوليائه انذ المعيد لمن استعاذ به
 قوله وتلك فلتت علمية لا من لكشفية، والفلتات لا يخلو عند العلماء ولا يضر
 علوم مقامهم ان يوجد في بعض كلامهم قليل فلتة -

اقول كوتها فلتت علمية غير خاف على اللبيب، لا سيما بعد اطلاعه على المباحث
 التي قدمناها، ويتبع ان يعلم ان الله تعالى قسم الكمال بين خلقه على اختلاف
 ظاهري فمنهم الكاملون ومنهم الناقصون ومنهم المتوسطون، ثم الكاملون
 مختلفون فيما بينهم فبعضهم خصهم الله تعالى بنوع من الكمال وآخرين
 بنوع آخر من ليس للاول منه نصيب، وآخرين جمع لهم بين الكمالين
 او الثلاثة او الاكثر، ومن استقرأ طبائع بني آدم لم يحف عليه هذه الدقيقه
 وايضا من الكمال ماهر في الجسم، ومن ماهر في النفس الى غير ذلك من
 اصناف الكمال التي لا تلامر ههنا بحسب الوجود،

فقد حكى عن الشيخ ابي الحسن الخرقاني والشيخ احمد النامقي الجامي وطائفة
 من الصوفية الكاملين الاقوياء في الحال قصورهم في العلم الظاهري بل عدم
 الاطلاع على مباديه اصلا، نعم عقول السفهاء اذا اعترفت بالكمال في حق
 احد بوجه من الوجوه، ونوع من الواعه ابت والفقت من اعتقاد خلوه عن كمال
 اي كمال كان الا ماشاء الله مما يظهر كذبه في بادي الرأي، ويبعد الادعان
 بكل البعد ولهذه الداء العضال اغراض منكرة في الناس جدا،

منها ان طائفة اعتقدوا في بعض الكمل من اولياء الله تعالى فعا من الكمال فانضى
 ذلك الى اعتقاد جميع اصناف ورؤا ضياع النسب عار عليهم فتصدوا للاسناد
 نسبهم الى السادات والشرفاء تعينا، وان كان المعرفة بالنسب يتكرونها،

ومن ان طائفة من الكمل خصوا ببعض المراتب الكمالية كصحة الحال
 وقوة التأثير في الغير مثلا فجعلهم الناس ائمة في جميع مسائل الدين من الفقهيات
 والكشفيات، فضلوها،

وَمِنْهَا أَنْ طَائِفَةً خَصُّوا الْقُرْآنَ الْكَاشِفَ وَصَحَّتْ مِنْ السَّلَاةِ السَّوِيَّةِ
 وَفِي مِثْلِ هَذَا الْقِسْمِ يَهْلِكُ الْهَالِكُونَ فَنَظَرُ طَائِفَةٍ إِلَى عَمَلِهِ عَلَى التَّحْقِيقِ
 الْأَتَمِّ الَّذِي لَا يَسْتَطَاعُ خِلَافُهُ وَيَنْظُرُ طَائِفَةٌ إِلَى قَصُورِهِ وَقَصْدَانِهِ
 عَلَى مَا يَلِيقُ بِذَلِكَ فَيَنْقَابِلُهُ بِالرَّدِّ وَالْإِنْكَارِ يَرْضَى لِنَفْسِهِ بِالْحَرَمَانِ عَنْ كَمَالِهِ
 وَأَنْ رَجُلٌ عَظِيمُ الْبَاعِ فِي عِلْمِ التَّصَوُّفِ بِكُلِّ جُزْئِيَّةِ السَّلَاةِ وَالْمَقَاتِلِ
 وَلَمْ يَدِطُولِي فِي تَحْقِيقِ عَقَائِدِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ الْكَلَامُ وَأَمَّا
 فِي غَيْرِ هَذَيْنِ فَتَشَارَكَ سَائِرُ الْعُلَمَاءِ تَحْقِيقًا لِلْمَذْهَبِ وَجِتَاءً عَلَيْهَا وَفَهْمًا لِكُنْهَاجِهَا
 وَتَطْبِيقًا بَيْنَ مَخَالَفَتِهَا وَفِي ذَلِكَ يَخْطِئُ وَيَصِيبُ
 فَأَيُّكُمْ وَالْأَفْرَاطُ وَالْتَفْرِيطُ فَإِنَّمَا هَلَكَ مِنْ هَلَكٍ بِأَحَدِهِمَا بَلْ نَقُولُ جُمْلَةً
 كَلَامَ الْوُجُودِيَّةِ عَلَى مَا يَخَالَفُ وَجِدَ أَنْ يَنْشَأَ عَنْ عَيْنِ كَمَالِهِ وَهُوَ حَقِيقٌ بِهَذَا
 الصَّنْعِ، لِأَنَّ الَّذِي وَقَعَ لَهُ مِنْ تَقَاسِيمِ رَحْمَةِ اللَّهِ تَعَالَى هُوَ مَعْرِفَتُهُ وَجِبِّ
 خَاصٍّ مِنْ وَجْهِ الْحَقِّ تَعَالَى، لَا إِلَّا حَاطَةً بِالْوُجُوهِ وَالتَّجَلِيَّاتِ فَهُوَ مُسْتَغْرَقٌ
 فِي كَشْفِهِ لَا يَسَعُ أَنْ يَتَعَمَّقَ فِي كَلَامٍ مَخَالَفٍ أَوْ يَبْلُغَ حَقِيقَتَهُ وَمَا ذَلِكَ إِلَّا مِنْ
 قُوَّةِ حَالِهِ وَفَضِيلَتِهِ فَمَا لَقِيَ إِلَيْهِ وَعَدَمَ التَّقَاتِيهِ إِلَى مَا سِوَاهُ وَقَدْ أَشَارَ هُوَ إِلَى
 ذَلِكَ حَيْثُ قَالُ فِي الْمَكْتُوبِ الْمَوْفِيِّ مَائَةٍ مِنَ الْجُلْدِ الْأَوَّلِ نَوَاشِئَهُ بُوَدُّدَهُ
 شَيْخَ عَبْدِ الْكَرِيمِ مَعْنَى كَفْتِهِ اسْتَحْتَجَّ سَجَانَهُ تَعَالَى مَا لَمْ يَغِيبْ نَيْسَتِ بِمُحَدِّدٍ مَا، فَيَقْرَأُ تَابَ
 اسْتِمَاعِ امْتِثَالِ أَيْنَ سَخْنَانَ أَصْلًا نَيْسَتِ بَعْدَ اخْتِيَارِ رُكَّ فَارِ وَفِيمَ دَرَجَاتٍ مِي آيَةُ دُفَّتِ
 تَأْوِيلَ دُرُجِيَّةِ أَنْ نَحْنُ دَهْدُ قَائِلِ أَنَّ سَخْنَانَ شَيْخِ كَبِيرِ مَعْنَى بِأَشَدِّ شَيْخِ أَكْبَرِ شَامِي كَلَامَ مُحَمَّدٍ عَرَبِي
 عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ دَرَكًا رَاسِتَ نَهْ كَلَامَ مُحَمَّدٍ الدِّينِ ابْنِ عَرَبِيٍّ وَصَدْرَ الدِّينِ قُوَّةِ نَوِيٍّ
 وَعَبْدَ الرِّزَاقِ كَاشِيٍّ مَا رَا بِلَصِّ كَارَاسِتَ نَهْ بِلَفْصٍ، فُتُوْحَاتِ مَدِينَةٍ مَا رَا زِ فُتُوْحَاتِ مَكِّيَّةِ
 مُسْتَفْعَى سَاخِئَةٍ اسْتِ إِلَى آخِرِ مَا قَالُ وَصَرَّحَ فِيهَا بِعَدْفَانِ لَهُ مُحَمَّدًا صَحِيحًا لَا يَخَالَفُ
 الْجَمْعَ عَلَيْهِ

قوله اقول قد عرفت مرارا ان وجدان الشيخ المجدد وكشفه حاكان في الغيبة المحضتين العالم وخالفه تعالى -

اقول سلمنا انهما حاكان في الغيبة، لكن بماذا ابا لنفى او بالاثبات فالصواب ان يقول حاكان بالغيرية لا في الغيبة المحضة ولكن الكذب يتلجج والصادق جتد ابلج ثم نقول قد عرفت مرارا لا تحصى وكرات لا تعد مع ان وجدان الشيخ المجدد وكشفه لا يحكان بالغيرية المحضة قطعاً بل بالغيرية في الجملة ونفى العينية،

قوله والشيخ الاكبر واتباعه ينادون باعلى صوت بالعينية والاتحاد بينهما اقول قد سبق مفصلاً ان الشيخ الاكبر انما ناداه الله تعالى بالعينية والاتحاد في الجملة، لا العينية المحضة والاتحاد الصرف جزئاً واثباتاً، وكذلك اتباعه يكررون الاشارة في كلامهم الى اثبات تعدد الجهات في الايمان الثابتة ولكن مثل صاحب الرسالة وامثاله "بمثل الذي يدعى بما لا يسمع الادعاء ويداء صمكم عمى فهم لا يعقلون"

قال القيصرى الايمان من حيث تعييناتها العدمية وامتيازها عن الوجود المطلق راجعة الى العدم وان كانت باعتبار الحقيقة والتعينات الوجودية عين الوجود،

وقال الشيخ ابراهيم الكردى في جلاء الفهم علم الحق تعالى له اعتباران أحدهما ان ليس غير للذات والثاني انه ليس عين الذات ولا يقال باعتبار الاول العلم تابع للعلوم لان التبعية نسبة يقتضى طرفين متميزين ولو بالاعتبار ولا تمايز عند فرض عدم المغايرة، وانما يقال بالاعتبار الثاني لتحقيق التمايز النسبى المصحح للتبعية، والمعلوم الذى يتبع العلم هو ذات الحق فقال القيصرى ايضا في المقدمة اعلم ان للايمان الثابتة اعتبارين اعتبار

انها صور الاسماء واعتبار انها حقائق الاعيان الخارجية فهي بالاعتبار الاول كالابدان للا رواح و بالاعتبار الثاني كالارواح للا بدران -
وقال العارف الجامع في شرح الرباعيات، اعيان راك حقائق موجودات اندو اعتبار است.

اول آنك اعيان مرابا تے وجود حق واسماء وصفات اوست سبحانه
واعتبار دويم آنك وجود حق مرآت آن اعيان است، انتهى عباراتهم فقد
صور الاسماء والصفات وغيرهما غير الذات من حيث خصوصياتها، و
ذواتها في الخارج، ونفس الامر وان كانت عينه ومثدلة بل ايضا
في الخارج ونفس الامر بوجه آخر والغيرية بحيث ينطبق على
كلا المذهبين ان الممكنات باتفاق الرائيين اعراض مجتمعة قائمة بالواجب
من غير حلول واتحاد حقيقي فالواجب وجود في نفسه، ووجود على شان خاص
والخلق وجود في نفسه ووجود للحق، فهذه اربعة اعتبارات فوجود الخلق
في نفسه مغاير حقيقي لوجود الحق في نفسه ووجود الخلق في نفسه ان اريد
بمعنى موجوديته فهو عند التحقيق غير وجوده للحق وان اريد بمعنى بابه
الوجودية فهما متحدان بوجهين -

الاول وجود العرض في نفسه هو وجوده لغيره بمعنى ان موجودية الخلق
في نفسه بارتباط بالواجب الذي هو وجوده لغيره
والثاني ان الامر الذي به يقوم الوجود الرابطي والامر الذي به تحقق الوجود
النفس للخلق هو غير بذاته واسماء وصفاته وافعاله -
ولا تنافي بين الجهتين عند العارف المحقق لان التقويم والمبدئية مختلفان
بالحقيقة، ووجود الخلق في نفسه مغاير للوجود الحق على شان خاص باعتبار
انفسها ومتحدان باعتبار اتحادهما بالوجود الرابطي،

فإن قلت فعلى هذا يلزم أن يكون للخلق وجود غير الوجود الرباطي فيكون مستقل الوجود،

قلنا لا يلزم ذلك لأن عدم الاستقلال في الوجود والقيام بالغير أعم من الحقيقة والتشبيح فيجوز أن يكون له وجود غير مستقل ولا قائم بنفسه، هو غير الرباط المحض بل مفروضه وملزومه،

وجود الخلق عين وجود الحق على العينية الحقيقية، وغيره غيرية اعتبارية فذات الربط واحدة والجهتان مختلفتان بالملاحظة، وذلك كما قال ابن سينا التعليم والتعلم واحد، وكما قالوا بين الأب والابن ربط واحد يسمى من جهة الأب ابوةً ومن جهة الابن بنوةً وهاتان الجهتان ليستا باعتبارين اختراعتين بمعنى أننا بالفرض فقط دون الواقع، بل هما نسبتان عارضتان لربط واحد حقيقي، كما قالوا نسبت العلة المعينة إلى المعلول المعين بالاجاب، ونسبت إليها بالامكان. وإن كل انسان كانت مكنة عامة، وعكس ضرورية، فافهم.

وجود الخلق للحق على شأن خاص غير وجود الحق في نفسه من حيث جهة ثبوته وأحدية ذاته، ووجود الحق على شأن عينه من حيث مرتبة جبره وتعيينه بحقيقة الحقائق كل ذلك إذا أريد بالحق حضرة الوجود المطلق، وأما إذا أريد حضرة مطلق الوجود فالحق أن جميع ذلك من الغيريات صحيح بالاعتبار دون الحقيقة فتدبر.

قوله فالشيخ المجدد معذور في حمل مقالا تهم على ما يخالف وجدانه، فانتساب الفلته إلى كلامه لا أدري وجهه والله أعلم بحقيقة الحال.

أقول لنا أن نقول أولاً أن الشيخ المجدد انتاحل كلامهم على غير محمله في المقام الذي ذكره الشيخ وهو معنى حقائق الممكنات وفيه الفلته. وأما حديث العينية والغيرية فالشيخ المجدد لم يحمل كلامه هناك على غير محمله بالكيفية بل انما مع بعض العبارات الموهمة للعينية مع تسليم الاتحاد في الظهور والتفريق

ولم ينسب الشيخ الفلته الى كلامه في هذا المبحث فتوجيه هذا البحث على كلام الشيخ من بركات السفاقة، والحق الذين صبا على صاحب الرسالة وريا اليه وبا^(١) فضلا عن قبولها - ولنا ان نقول ثانيا ان الشيخ المجدد غير معذور في ذلك^(٢) كلامه ناظرة بل كان عليه ان يتتبع كلامهم من معانده ولا يتبع ما وجدته مخالفا للرجحانه ولا من من دون التثبت حتى يعسر على كلامهم الدال على الغيرية ثم يعين النظر في وجه العينة ووجه الغيرية حتى يرتفع النزاع ويزول الدفاع، وان كان معذورا في الشريعة والكشف فانه مع ذلك لا يسع الظن بهم ويعرف بكما لهم وقربهم من الله تعالى حتى انقال منكرو الشيخ الاكبر في خطر من امر نجاة -

ولنا ان نقول ثالثا الشيخ انما نسب الفلته الى كلامه ولم ينف العذر من جليله معذورا، لاينا في وقوع الفلته في كلامه بل يوكده اذ البرى لا يعتاج الى العذر ولا يقال لذاته معذور، فليستظر الاذكاء الى كلامه كيف انقلب برمته وما هذا الا من جهالته وسفاقتها المفرطتين، والحق ان الشيخ المجدد وان كان معذورا فنيا فعلة ولكن هذا السفيل اعنى صاحب الرسالة غير معذور في حمل كلام الشيخ الثلاثة على غير محمله، وتحريفه بحيث يخالف ما جيديهم فهذه حقيقة الحال على ما علمني ربي ورب جميع الاصول والظلال والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم قوله ولتختم الكلام بهذا القدر من المقال وبا الصلوة على النبي المختار والمالابرار واصحابه الاخيار -

اقول عند هذا تمت وايها صاحب الرسالة في بيان التوحيد على المذهبين واستبعاد التطبيق بينهما، وكان صاحب الرسالة تختم الرسالة بهذا القدر، ثم بداله راي والحق بها تذيلا تحقده لسرد الواهيات الملهقة في مبحث علم

الواجب على طريقة تحصيلها المتكلمين والحكماء مع انه ليس له مساس بمنهجها
 واورد في ذلك كلاماً مختلطاً، ولم يذكر فيه شيئاً على طريقة الشيخين. ولنا لم
 يكن من دأبنا التصدي لمخاطبة امثال هؤلاء السفهاء، وانما دعانا الى ذلك
 في هذه الرسالة داعي ضرورة ملجئة وقد قال الله تعالى "فَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ
 الَّذِينَ يُفَاتِلُوكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ" اغضضنا النظر عن
 فضائح تذييلنا وشنايع تسويلنا مع ان كل ما ذكره مجروح في كتب العقول
 وتعليقاتها عليها،

ثم انه احال تفصيل مسئلة العلم في هذا التذييل على رسالة اخرى له في هذا الباب،
 واني قد اطلعت عليها ايضاً، فوجدت تلك الرسالة اسد حزازة واتم سحافة
 من التي تعرفت حالها. فوجب ان نختم كلامنا ايضاً قائلين -

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين اولاً واخراً ظاهراً
 وباطناً قلباً وقلماً سراً وهياًناً والصلوة والسلام على حبيبه
 سيدنا وشفيعنا محمد وآله واصحابه المهادين المهديين
 وعلينا معهم آمين فقط -

تصنیفات حضرت مولانا محمد سرفراز خان صاحب مدظلہ دیگر مطبوعات

ادارہ نشر و اشاعت نصرت العلوم گوجرانوالہ

- (۱) احسن الکلام فی ترک قرآنہ الفاتحہ خلف الامام کمل جلد
- (۲) المنہاج الواضح یعنی راہ سنت فی رد بدعات
- (۳) ہدایت المراتب الی طریق الصواب یعنی راہ ہدایت (فی تحقیق المعجزات والکرامات)
- (۴) تبصیر النواظر فی تحقیق الحاظ والنظر یعنی انکسار کی ٹھنڈک
- (۵) مقام حضرت امام ابو حنیفہ
- (۶) باب جنّت بجواب راہ جنّت
- (۷) گلدستہ توحید فی رد شرک
- (۸) دل کا سرور، مسئلہ مناد کل
- (۹) تبلیغ اسلام، حصہ اول
- (۱۰) ضور السراج فی تحقیق المعراج موسوم بپیران کی روشنی
- (۱۱) عیسائیت کا پس منظر (۱۲) انکار حدیث کے نتائج
- (۱۳) صرف ایک اسلام بجواب دو اسلام (حصہ اول)
- (۱۴) عبارات اکابر (حصہ اول)
- (۱۵) الطیب الکلام ملخص احسن الکلام
- (۱۶) رسالہ نزاع (۱۷) کیفیت تحریری مناظرہ
- (۱۸) عقیدۃ الطحاوی
- (۱۹) مودودی کا غلط فتویٰ
- (۲۰) ملا علی قاری اور مسئلہ علم غیب
- (۲۱) حکم الذکر بالجہر
- (۲۲) دلیل المشرکین مترجم
- (۲۳) تنقید تین بر تفسیر نعیم الدین
- (۲۴) بانی دارالعلوم دیوبند
- (۲۵) تحقیق الدنا بعد نماز جنازہ
- (۲۶) چالیس دعائیں (۲۷) آیتہ محمدی
- (۲۸) خلیۃ السلین مع رسالہ اعفار اللیہ
- (۲۹) درود شریف پڑھنے کا شرعی طریقہ
- (۳۰) چہل مسئلہ حضرات بریلویہ
- (۳۱) مسئلہ قربانی مع رسالہ سیف یزدانی
- (۳۲) نماز مسنون مترجم مع اذکار و ادعیہ
- (۳۳) مسئلہ طلاق ثلاثہ (۳۴) تکلیف الصدور
- (۳۵) فیوض نجینی مترجم از مولانا حسین علی صاحب دہلوی
- (۳۶) بیان ازہر
- (۳۷) الطاف القدس فارسی مع ترجمہ اردو
- (۳۸) تکبیل الاذہان (عربی) از شاہ رفیع الدین
- (۳۹) اسرار محبت (عربی) از شاہ رفیع الدین
- (۴۰) تفسیر آیت نور (عربی) از " " "

ادارہ نشر و اشاعت نصرت العلوم گوجرانوالہ پاکستان